JAMES H. BILLINGTON

# CON IL FUOCO NELLA MENTE

## Le origini della fede rivoluzionaria

IL MULINO

*A partire dall'Ottantanove parigino, le idee della tradizione rivoluzionaria cominciano a serpeggiare nel continente. Prendono forma nei caffè sotterranei del Palais Royal e nelle redazioni dei giornali, si diffondono in luoghi segreti, in tipografie clandestine, in un proliferare di fazioni matte e misteriose. Uomini diversi per esperienze, cultura, personalità condividono un lessico e una simbologia: parlano la lingua dei pamphlets e sono ispirati da una semplificatoria furia ideologica che sfiora l'impulso religioso. Figure sfumate nel sacrario della rivolta contornano i protagonisti .dell'epopea rivoluzionaria: accanto a Saint-Just, a Proudhon, a Marx, a Lenin si affacciano gli eroi d'una sola stagione, Bonneville, Babeuf, Buonarroti, Barmby, Radčenko. Giornalisti alla fame, poligrafi di veemente eloquenza e di incontrollabile propensione all'intrigo, agitatori, avventurieri d'ogni sorta intrecciano il loro flirt con l'azzardo; prima commossi dal sogno romantico e «chansonnier» di un socialismo nazionale che evoca ingenuamente l'anima del popolo, un'appartenenza fraterna, una comune radice, poi nel nome della «scienza» rivoluzionaria, con il sindacato e il partito, verso l'utopia della rivoluzione sociale, del sovvertimento organizzato che non si cura di frontiere. È la trama di un insidioso gioco a guardie e ladri che vede da una parte Bismarck, Cavour, Napoleone III, lo zar di Russia, la loro minacciosa Realpolitik e le loro polizie segrete; e dall'altra socialisti, anarchici, nichilisti, adepti del terrore, tutti esposti alle manipolazioni del potere, lusingati dalle cospirazioni più tortuose, inorriditi e stregati di fronte al Leviatano. Dopo aver dato un sentimento alla coscienza dei popoli, l'urlo trinitario del Quattordici luglio si spezza per sempre, soffocato dalla ritrovata potenza delle nazioni, mentre si approssima l'Ottobre rosso, la palingenesi in un paese solo.*

James H. Billington è dal 1973 direttore del Woodrow Wilson International Center for Scholars di Washington. Per diciassette anni ha insegnato Storia nell' Università di Harvard e di Princeton. Tra le sue opere: «Mikhailovsky and Russian Populism» (New York, 1958) e «The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture» (New York, 1970).

James H. Billington

# Con il fuoco nella mente

## Le origini della fede rivoluzionaria

il Mulino

# Indice

Introduzione all’edizione italiana, di Ernesto Galli della Loggia

Introduzione

*Parte prima. I fondamenti della fede rivoluzionaria*

I. L’incarnazione

II. Il luogo di legittimazione

III. Gli oggetti di culto

IV. Le origini occulte dell’organizzazione

*Parte seconda. Il predominio dei rivoluzionari nazionali*

V. I cospiratori costituzionalisti (1815-1825)

VI. Rivoluzione nazionale contro rivoluzione sociale (1830-1848)

VII. L’alternativa moderata progressiva

VIII. I profeti. La nascita dell’intelligentsia

IX. La prima chiesa

X. Lo scisma: Marx contro Proudhon

XI. Giornalismo, medium magico

XII. Il tramonto del nazionalismo rivoluzionario

*Parte terza. L'avvento dei rivoluzionari sociali*

XIII. La macchina. La socialdemocrazia tedesca

XIV. La bomba. La violenza russa

XV. Il sindacalismo rivoluzionario

XVI. L'ascesa al potere: Lenin

XVII. II ruolo delle donne

*Epilogo.* Oltre l'Europa

Indice dei nomi

# Introduzione all’edizione italiana

# Introduzione all’edizione italiana

Da tempo l’esistenza di un nesso profondo tra religione e rivoluzione è un luogo comune delle scienze sociali, e dunque anche della storiografia. Il fondamento sul quale si stabilisce e opera questo nesso è stato definito nelle sue linee generali, una volta per tutte, da Max Weber nelle pagine di *Economia e società,* laddove — nell’ambito delle varie forme sociali del potere — egli affronta la questione dei rapporti tra potere politico e potere ierocratico. «Quanto più si procede nella direzione della concezione di un dio unitario universale ed ultramondano — scrive Weber — tanto più si fa innanzi il problema della conciliabilità della straordinaria potenza di un tale dio con il fatto dell’imperfezione del mondo che egli ha creato e regge» [1]. L’«imperfezione del mondo» esige il risarcimento di una redenzione che sia anche una teodicea, una manifestazione della giustizia divina: ed ecco da qui prendere vigore il grande ceppo delle escatologie messianiche, delle attese di qualche *parusia* che riconcilii il cielo e la terra, ed ecco da questo ceppo, infine, rampollare l’anelito al rivolgimento sociale e politico; cioè lo spirito rivoluzionario.

Se è vero che questo schema vale per tutte le fedi religiose fondate sul monoteismo etico, è anche vero che nell’ambito della cultura occidentale la forza delle cose ha imposto all’attenzione universale, ben prima di Weber, la corposissima realtà storica dei rapporti tra il Cristianesimo e i movimenti di tipo rivoluzionario. Da Eudes de l’Etoile — che nella Bretagna del XII secolo incorona «Re dei Re» tra «grandi moltitudini di rozza plebaglia»[2] — fino alla rivolta puritana che scuote l’Inghilterra seicentesca, per secoli, ansia di rinascita

religiosa e attesa del Millennio, desiderio di riscatto e utopia sociale si fondano e si confondono dappertutto nell'Europa cristiana.

Del resto, è dal significato etimologico dello stesso termine rivoluzione che trapela con evidenza questo sfondo religioso.

Allorché infatti nel XVII secolo troviamo usata per la prima volta la parola non più nel suo primitivo significato astronomico, bensì in quello politico, essa designa essenzialmente il ritorno ad un ordine prestabilito che è stato illegittimamente violato. Tanto è vero che il termine viene introdotto «non già quando scoppiò in Inghilterra ciò che chiamiamo rivoluzione e Cromwell instaurò la prima dittatura rivoluzionaria ma, al contrario, nel 1460, dopo il rovesciamento del Rump Parliament e in occasione della restaurazione della monarchia. Nello stesso senso fu usato nel 1688 quando, con l'espulsione degli Stuart, il potere regale fu conferito a Guglielmo e Maria»[3]. Originariamente, cioè, rivoluzione rinvia non già ad un movimento in avanti, ad una liberazione dai ceppi dell'antico, all'idea moderna di progresso, bensì ad un ritorno all'indietro, ad un qualche ristabilimento di età dell'oro, secondo il tipico modello di tutte le palingenesi salvifiche di carattere religioso.

Con la Rivoluzione francese questo modello non venne meno, ma al suo interno si produsse una frattura decisiva, ed è qui, in questa frattura, che getta la sua sonda James Billington con il libro che viene ora presentato al lettore italiano.

Per dirla a grandi linee — come è qui necessario — la frattura consistette nella laicizzazione dello spirito rivoluzionario e insieme del concetto di rivoluzione, preparate dalla svolta radicale che l'Illuminismo aveva ormai impresso alla cultura e alla mentalità dell'intero Occidente. Lo sgretolarsi del fondamento religioso del mondo, e contemporaneamente il venir meno della superiorità della dimensione temporale di fronte a quella dell'eternità — che fino allora avevano rappresentato indubitati punti fermi di quella cultura e di quella mentalità — contribuirono a spezzare

i mille fili che in precedenza avevano legato la prospettiva di un mutamento catartico dell’ordine sociale ad una visione cristiana della vita personale e collettiva, come tale più o meno *consapevolmente* sentila e vissuta. Il carattere in corsivo di questo «consapevolmente» allude, con la povera inadeguatezza del segno grafico, ad uno dei nodi più complessi della storia della mentalità europea negli ultimi due secoli. Tale nodo consiste nel fatto che l’eclissi della prospettiva religiosa cristiana dalla vita sonale, di cui ora si è detto, lungi dal significare l’avvento nell’ambito della politica di abiti di pensiero e di comportamento effettivamente laici, e cioè spogli di qualsiasi valenza escatologica o mistica, volle anzi dire in un certo senso l’opposto: l’inizio di un’epoca in cui mai come prima la dimensione politica sarebbe stata attraversata e penetrata da un vero e proprio fiume nascosto (spesso neppure molto) di richiami, di vibrazioni, di echi, di origine e di valore schiettamente religiosi[4]. Ma questa religione è naturalmente una religione senza Dio. È un aspetto di quel «Cristianesimo pagano» — come l’ha chiamato Peter Gay sia pure in un contesto alquanto diverso[5] —, di quell’anelito al divino e alla Salvezza che, rimosso dal suo oggetto effettivo, impregna tanta parte delle vicende culturali dell’Ottocento, determinandone momenti e snodi decisivi.

Tra i quali un posto d’onore spetta certamente all’ideologia rivoluzionaria e al suo portatore, il rivoluzionario. Se per argomenti così poco frivoli fosse consentito indulgere a giochi di parole, si sarebbe tentati di dire che nel XIX secolo si costituisce un vero e proprio gruppo sociale dotato di notevolissime capacità di ramificazione e d’influenza, per il quale la Rivoluzione prende le veci — ed insieme non poche forme e contenuti — di una Rivelazione, anzi *della* Rivelazione. Luogo geometrico di attese di ogni tipo, coagulo di dolorose sublimazioni, percorso inconfessabile di tante pulsioni personali di onnipotenza e di rivalsa, la Rivoluzione assume immediatamente i connotati strutturali e strutturanti di una fede. I cui molteplici e talora contrapposti dèi — la Nazione o

l’Umanità, il Popolo o la Classe — contano altrettanto o addirittura meno, a ben vedere, del tipo di rapporto con la realtà, dei modelli di pensiero e di comportamento, e perfino, forse, dei vezzi dell’abbigliamento o delle fantasie e dei gusti sessuali degli adepti. Il che accade perché — proprio come ogni religione degna del nome — anche la rivoluzione costituisce un vero e proprio *universo* — cioè un qualcosa «volto ad un’unità» — in cui pertanto vige una corrispondenza, un’integrazione necessaria tra i livelli «alti» e quelli «bassi», per esempio tra l’ideologia da un lato e le tecniche di propaganda, dall’altro. E se, com’è spesso il caso, qualche contraddizione lacera in modo magari clamoroso il tessuto di queste corrispondenze, è semplicemente il segno del carattere fittizio e irreale (in tutto o in parte) dell’universo in questione.

Il libro di Billington è per l’appunto un’esplorazione a vasto raggio, ma che sa essere talora anche minuziosa, della Rivoluzione come «universo», come dimensione assorbente e onnicomprensiva fondata sulla *fede.* La sua peculiarità e il suo interesse stanno nel fatto che si tratta di un’esplorazione storica, spesso — come ho appena detto — come minuziosamente storica. Fino ad ora, infatti, la Rivoluzione sotto questa luce è stata indagata pressoché esclusivamente da studiosi del pensiero politico, da filosofi, da sociologi e scienziati politici, o comunque da puri storici delle idee: basti qui ricordare — citando del tutto a caso — gli studi e i contributi di Voegelin, di Talmon, di Besançon, di Monnerot, di Lewy o, in Italia, di Luciano Pellicani e di Augusto Del Noce. Il denominatore comune di queste opere è però quello di essere tutte, in sostanza, delle storie della dimensione ideologica dell’evento rivoluzionario e dei suoi attori. Il libro di Billington, invece, oltre ad essere anche questo, oltre ad essere cioè una disamina puntuale, prima delle scaturigini dell’idea di rivoluzione in quanto tale, e poi delle varie incarnazioni che essa ha avuto fino all’Ottobre sovietico, è anche — stavo per dire soprattutto — una storia dei rivoluzionari. I rivoluzionari — come si legge nelle primissime righe — in quanto creatori di una tradizione nuova e al tempo stesso eredi di tutta

l’antichissima tradizione occultistica, misteriosofica, «illuminata», che per tramiti sotterranei risaliva addirittura a Pitagora e che nell’Europa settecentesca conobbe una fioritura straordinaria.

Billington mette a fuoco questo inedito gruppo sociale, di carattere insieme così spiccatamente transnazionale e nazionale descrivendone con abbondanza e finezza di tratti i legami reciproci spesso ramificatissimi, i luoghi d’incontro sulla scena urbana (senza la città la rivoluzione non sarebbe neppure pensabile), le passioni culturali, le rivalità e gli odi intestini (quasi sempre ferocissimi), i rituali. Su questo sfondo così vivido e mosso le diverse ideologie, i mille utopismi professati, la ridda dei piani intesi ad attuare la libertà, l’eguaglianza e la fraternità finiscono — via via che ci s’inoltra nelle pagine del libro - per fare la figura di qualcosa non voglio dire di vuoto e di superfluo, ma certo d’intercambiabile, e dunque per acquistare in questo modo una sorta di futilità. Ideologie, utopismi e progetti sembrano quasi essere stati dei puri pretesti per alcunché di totalmente altro che viene da sospettare c’entri con esse poco o nulla.

Questa impressione è avvalorata, e in parte forse anche prodotta, dal modo in cui l’autore si accosta al suo argomento. E chiarissimo fin dalle prime parole, infatti, non solo e non tanto che Billington personalmente non ha alcuna particolare simpatia per la dimensione rivoluzionaria, quanto che egli ne maneggia e disseziona l’universo ideologico ben deciso a mantenere un atteggiamento di assoluto scetticismo verso la plausibilità in genere delle pure costruzioni d’idee, degli edifici intellettuali con deboli fondamenta, delle petizioni di principio generali. Ma è interessante notare come questa sorta di estraniazione, combinandosi con l’interesse per gli aspetti socio-culturali del *milieu* rivoluzionario, sortisca viceversa, alla fine, l’effetto inaspettato di farci conoscere e capire meglio di quanto forse sarebbe riuscito ad una storia «interna» e ideologicamente simpatetica un capitolo importantissimo della vicenda culturale che sta immediatamente alle spalle dell’Europa contemporanea.

Questo capitolo — che potrebbe intitolarsi «l'alienazione degli intellettuali» — è parte del più generale processo di trasformazione che nel XIX secolo colpì l'*intelligentsia* del continente, al quale solo di recente si è cominciato a prestare la dovuta attenzione. Chi sono infatti i rivoluzionari di cui ci parla Billington? Sono né più né meno che gli intellettuali. Sicché il suo libro apre squarci illuminanti sulla natura della trasformazione di cui ho detto, la quale spiega la fede rivoluzionaria essendone anche, a propria volta, almeno in parte spiegata.

Mi limiterò ad accennare solo ad alcune delle prospettive su cui un libro come questo getta una luce importante. La prima è quella, per così dire, della «nazionalizzazione degli intellettuali». In un passo delle furibonde pagine polemiche che Bruno Bauer diresse contro Hegel si leggono queste parole: «scrivere in tedesco significa che ognuno può scrivere le proprie sciocchezze», e quando viene al merito delle «sciocchezze» Bauer ha pronto l'esempio: «propagare la rivoluzione»[6]. E infatti a partire dal Settecento nessuno in Europa — nemmeno i dotti o i dottissimi — scrive più in latino. È la prova forse più evidente del venir meno, o dell'inizio del venir meno, dell'idea e della sostanza di una comunità transnazionale della cultura e dell'intelligenza in cui fino allora i colti europei si erano riconosciuti. A dispetto degli intenti astrattamente internazionalistici di cui il movimento rivoluzionario si compiacerà per tutto il corso della sua storia, il libro di Billington è una miniera di puntuali dati di fatto, sul nesso viceversa strettissimo che attraverso il concetto di «popolo» (forse la più grande invenzione del rivoluzionarismo romantico) lega Nazione e Rivoluzione. Fu soprattutto grazie alla fede nella rivoluzione che parti importanti e quantitativamente maggioritarie dell '*intelligentsia* europea si convertirono all'identificazione e al culto nazionale, finendo per sentirsi investiti di un vero e proprio mandato di rappresentanza politico-culturale[7]. Nel corso dell'Ottocento l'immagine del «vate», dell'intellettuale come profeta culturale

in comunione con lo spirito del popolo e teso insieme a lui ad un qualche riscatto politico o sociale, fondato sulla rivolta, divenne sempre più importante nel plasmare il modo di sentire di buona parte dell '*intelligentsia* del continente. Per questo tramite si formò un altro atteggiamento che segna una frattura decisiva rispetto al passato, e cioè la politicizzazione degli intellettuali, la loro conversione a quello che con termine moderno potremmo chiamare il «sociale» nella sua più vasta accezione. Questo fenomeno avviene in coincidenza con un altro, di pari importanza, cui il primo è legato in un evidente rapporto di causa ed effetto: vale a dire con il poderoso ampliamento quantitativo dell'intellettualità stessa grazie all'ingresso nei suoi ranghi, sia di un gran numero d'individui provenienti da strati sociali fino allora inesistenti o esclùsi da un simile accesso, sia di nuove figure professionali create dallo sviluppo della società capitalistico-borghese. Il libro che ci sta davanti è una vera e propria galleria di tipi di questa nuova intellettualità, sradicata e vagabonda, che era quella più attratta dalla prospettiva rivoluzionaria nonché quella più congrua, anche, al modello di vita che questa prospettiva in parte imponeva in parte prediligeva.

La politicizzazione sotto il segno del radicalismo, in una con l'affermazione dell'ideale della rivolta nazional-popolare, sono all'origine di un altro tratto che si sarebbe rivelato importantissimo per tutta la storia successiva dell'intellettualità europea e più in generale per la storia delle società europee contemporanee. Si tratta del discredito estetico che colpisce il termine borghese e che testimonia del discredito più ampio che colpisce tutto l'ordine esistente, semplicemente in quanto tale. La fede nella rivoluzione, nell'avvento della Salvezza, valse a creare o rafforzò grandemente l'idea di una sorta di iato incolmabile tra l'intellettuale «illuminato» ed il tempo profano in cui era costretto a vivere, visto come qualcosa dominato da tutto ciò che si opponeva e negava la Salvezza medesima. Naturalmente si trattò di un processo circolare: nelle concezioni rivoluzionarie l'intellettuale trovò la giustificazione del suo

essere contro un ordine che sembrava non aver bisogno di lui e rifiutare i suoi valori, ed al tempo stesso il disagio proprio di una posizione estetico-culturale entro l'orizzonte del nuovo mondo borghese-industriale costituì una spinta decisiva alla diffusione tra gli intellettuali di aneliti e ideologie di tipo rivoluzionario.

Questa potente disposizione psicologica e pratica — momento centrale di quell'alienazione degli intellettuali che ho ricordato sopra — fu all'origine, anche se evidentemente non da sola, di alcune novità importantissime che caratterizzano la scena europea dell'Ottocento. Ad esempio, fu nell'ambito di questa radicale contrapposizione all'esistente, percorsa così profondamente di motivi religiosi di sapore apocalittico, che venne prendendo forma quella disposizione al «titanismo» che a partire dal secolo scorso ha caratterizzato tanta parte dell'immaginario della nostra cultura. Nel «titanismo», nella figura di Prometeo che si libera dalle catene (e che, non a caso, dall'universo letterario in cui è riscoperto da Shelley viene immediatamente trasposto a quello politico in mille forme, fino ad ornare di sé tanti frontespizi, tessere e manifesti dei movimenti che si richiamano alla rivoluzione), nel «titanismo», dicevo, il rivoluzionario e l'artista-intellettuale s'incontrano ed in certo qual modo si sovrappongono, dando vita ad un ideale di «superuomo» destinato a fare molta strada nella storia degli ultimi centocinquant'anni.

L'adozione del «superuomo» tanto da parte dell'immaginario artistico-intellettuaìe che da parte di quello politico è la spia di un ulteriore elemento di novità (relativa, naturalmente, nel senso che a tutto si può trovare qualche precedente: ma ciò che conta è l'incidenza quantitativa): la sovrapposizione e la confusione della rivoluzione in quanto fatto esterno, sociale, con la rivoluzione in quanto svolta interiore, dimensione del travaglio dell'anima e della psiche. Nei tratti antropologico-culturali dell'umanità europea contemporanea l'idea di rivoluzione introduce un inedito e dirompente principio di «renovatio» che tende a far cadere ogni barriera tra interno ed esterno, a identificare la salute della propria anima con

quella dell’umanità, la sorprendente ambivalenza dei cui esiti — tra misticismo e «demonismo» — è stata ritrattata una volta per sempre da Dostoevskij.

Come forse si sarà inteso da queste molteplici e soprattutto eterogenee riflessioni che suscita nel prefatore, la lettura più proficua di un libro come questo di Billington può forse consistere nel suo essere l’occasione per una «rilettura» — come si dice — di nodi fondamentali della vicenda storico-culturale europea che precede immediatamente la nostra, ma nella quale per tanta parte siamo ancora immersi. Infatti, benché si sia spesa qualche riga ad illustrare proprio l’opposto, e cioè la pulsione «retrograda» — nel senso letterale del termine — che caratterizza al fondo l’anelito rivoluzionario, non è però meno vero che l’idea di rivoluzione può anche essere considerata come null’altro che l’estremizzazione parossistica della tendenza al rapido, sempre più rapido, mutamento sociale che è tipico delle società contemporanee. Non ci si stupirà allora se proprio dalle pagine di questo libro si scoprirà, ad esempio, quanta parte della terminologia politica che noi usiamo, delle immagini con cui ritraiamo le vicende dell’epoca, degli stereotipi simbolici che ci occupano la mente, risalgono in realtà all’Europa rivoluzionaria sette-ottocentesca o — come è spessissimo il caso — sono giunti fino a noi da un passato più lontano ancora, mediati per l’appunto dal linguaggio e dalla fantasia della sua fede. Non solo la modernità è ambigua, ma — come ormai dovrebbe essere noto — quasi sempre è anche assai meno moderna di quanto ci piaccia credere.

ERNESTO GALLI DELLA LOGGIA

*Note*

1 Cfr. Max Weber, *Economia e società,* Milano, Comunità, 1974, vol. I, p. 516.

2 Cfr. Norman Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse,* Milano, Comunità, 1965, p. 62.

3 Cfr. Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione,* Milano, Comunità, 1983, p. 41, ma

in generale tutto il primo capitolo.

4 Fu Joseph De Maistre cioè un controrivoluzionario cattolico il primo, se non sbaglio, a riconoscere nella Rivoluzione francese, in quanto prototipo di tutte le rivoluzioni moderne, la presenza di una «fede» ed a considerare l'evento rivoluzione un evento religioso, sia pure, naturalmente di segno rovesciato. Cfr. J. De Maistre, *Considerazioni sulla Francia* (ed. or. 1797), a cura di M. Boffa, Roma, Editori Riuniti, 1985.

5 Cfr. Peter Gay, *The Enlightenment. An Interpretation. The Rise of Modern Paganism,* New York-London, W.W. Norton and Company, 1977.

6 Cfr. Bruno Bauer, *La Tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo ed anticristo. Un ultimatum,* in *La sinistra hegeliana,* a cura di Karl Lövith, Bari, Laterza, 1982, p. 203.

7 Si ricordi l'affermazione di David: «Ognuno di noi è obbligato a rendere conto alla nazione del talento che ha ricevuto dalla natura», cit. in Friedrich Herr, *Europa madre delle rivoluzioni,* Milano, Il Saggiatore, 1968, vol. I, p. 23.

James H. Billington

# *Con il fuoco nella mente*

# Abbreviazioni

Abbreviazione utilizzata per indicare la collocazione attuale di una copia relativamente a testi molto rari citati nelle note:

BA Bibliothèque de l'Arsenal, Paris.
BH Bibliothèque Historique de la Ville de Paris, Paris.
BM British Museum, London.
BN Bibliothèque National, Paris.
BO Bodleian Library, Oxford.
CA Cambridge University Library, Cambridge (Ingh.).
CO Columbia University Library, New York City.
EU Emory University Library, Atlanta, Georgia.
GL Goldsmith's Library, University of London.
HU WIDENER Library, Harvard University.
IA International Institute of Social History, Amsterdam.
IF Istituto Giangiacomo Feltrinelli, Milano.
LC Library of Congress.
LL Lenin Library, Moskva.
NP New York Public Library, New York City.
PU Firestone Library, Princeton University.
YU Sterling Library, Yale University.

Il luogo di edizione *non* sarà riportato per le opere originali in francese pubblicate a Parigi, per quelle tedesche pubblicate a Berlino, per quelle russe pubblicate a Mosca, per quelle italiane pubblicate a Roma, e per quelle polacche pubblicate a Varsavia.

Verrà riportato il titolo delle riviste per esteso ad eccezione di quelle più frequentemente citate, ovvero: «Annales

Historiques de la Révolution Française», che sarà «Annales Historiques»; e «Annali dell’Istituto Giangiacomo Feltrinelli», che sarà «Annali». Per Marx e Engels, *Gesamtausgabe,* Berlino, 1927 ss., si è scelta l’abbreviazione più comunemente usata, *MEGA.*

# Introduzione

Quest’opera si sforza di rintracciare le origini di una fede - probabilmente *la* fede della nostra epoca. I rivoluzionari moderni sono credenti, coinvolti nella loro fede in maniera non meno intensa di quanto fossero i cristiani o i musulmani di un’epoca precedente. La novità sta nella certezza che un perfetto ordine secolare debba emergere dal rovesciamento violento dell’autorità tradizionale: questa idea, in sé non plausibile, ha dinamicizzato l’Europa del diciannovesimo secolo, ed è poi divenuta nel ventesimo l’articolo ideologico esportato con maggior successo dall’Occidente nel resto del mondo.

Quella che segue non è una storia delle *rivoluzioni;* bensì dei *rivoluzionari:* i creatori di una nuova tradizione. Lo scenario storico è quel secolo e un quarto che va dall’affievolirsi della rivoluzione francese, negli ultimi anni del diciottesimo secolo, all’inizio della rivoluzione russa, nei primi anni del ventesimo. Il teatro è l’Europa dell’era industriale; il palcoscenico principale, le redazioni giornalistiche delle grandi città europee, dove l’interazione dei simboli più fantasiosi e delle dispute teoriche ha prodotto la maggior parte dell’attuale glossario politico.

Al centro del palco sta il nostro protagonista, il tipico rivoluzionario europeo ottocentesco: un pensatore circonfuso dai propri ideali, non un operaio o un cittadino curvo sotto il peso dei propri attrezzi. Il rivoluzionario era parte di una ristretta cerchia elitaria la cui storia deve essere raccontata «dall'alto», per quanto ciò possa spiacere a tutti coloro i quali sono convinti che la storia in generale (e quella rivoluzionaria in particolare) debba essere spiegata essenzialmente in base alle spinte socio-economiche «dal basso». Focalizzare

l'attenzione su questa cerchia elitaria non implica affatto indifferenza nei confronti della sofferenza umana di massa che fa da sfondo al periodo qui preso in esame, e rispecchia soltanto la particolare esigenza di concentrare lo studio sulla sete spirituale di coloro che pensano anziché sulla fame materiale di coloro che lavorano: infatti furono intellettuali appassionati che crearono e svilupparono la fede rivoluzionaria. Quest'opera tenta di esplorare concretamente la tradizione dei rivoluzionari, non di spiegare astrattamente il mutamento rivoluzionario. Il mio approccio è stato induttivo piuttosto che deduttivo, esplorativo piuttosto che definitorio: un tentativo di scoprire piuttosto che «coprire» il soggetto.

Le mie conclusioni generali sono esposte all'inizio e, a beneficio della trattazione, con maggior stringatezza di quanto potrebbe apparire nel testo che segue.

La fede rivoluzionaria non fu definita nelle sue linee fondamentali dal razionalismo critico dell'illuminismo francese (come generalmente si ritiene) quanto piuttosto dall'occultismo e dal protoromanticismo tedeschi. Questa fede ebbe il proprio periodo di incubazione nella Francia dell'era rivoluzionaria, precisamente nell'ambito di una sub-cultura letteraria di intellettuali dediti al giornalismo, affascinati dalle società segrete, e successivamente infatuati dall'«ideologia» come surrogato laico della fede religiosa.

I rivoluzionari di professione, che comparvero per la prima volta durante la rivoluzione francese, erano soprattutto alla ricerca di una semplicità radicale. I loro più profondi conflitti ruotavano attorno alle semplici parole dello slogan chiave: *libertà, eguaglianza e fraternità.* Libertà era stato il grido di battaglia delle precedenti rivoluzioni (nell'Olanda del sedicesimo secolo, nell'Inghilterra del diciasettesimo, nell'America del diciottesimo) che produsse complesse strutture politiche ad impedimento della tirannia (separazione dei poteri, diritti costituzionali, legittimità federativa). All'inizio, anche la rivoluzione francese invocò idee simili, ma i nuovi e più collettivistici ideali di fraternità ed eguaglianza divennero ben presto rivali del più antico concetto di libertà.

Così, i termini *nazionalismo* e *comunismo* furono coniati per la prima volta negli anni novanta del diciottesimo secolo per definire i più semplici, più sublimi, e apparentemente meno egoistici ideali di fraternità ed eguaglianza, rispettivamente. Ciò che successivamente si sviluppò fra i rivoluzionari fu una lotta di fondo fra i sostenitori di una rivoluzione nazionale per conseguire un nuovo tipo di fraternità e i partigiani di una rivoluzione sociale per giungere a un nuovo tipo di eguaglianza.

L'esempio nazionale e l'ideale repubblicano francesi dominarono l'immaginazione rivoluzionaria per tutta la prima metà del diciannovesimo secolo. Gli intellettuali italiani e polacchi esiliati, francofili, contribuirono largamente a modellare il concetto fondamentale di nazionalismo rivoluzionario - inventando la maggior parte delle idee sulla violenza armata, la guerriglia, e le guerre di liberazione nazionale, ed esprimendo nel migliore dei modi il loro ideale, essenzialmente emotivo, in rappresentazioni mitologiche, poemi vernacolari, operette melodrammatiche.

I loro rivali, i rivoluzionari sociali, inaugurarono la sfida al nazionalismo romantico" in seguito alle rivoluzioni del 1830; e questa tradizione socialista divenne sempre più predominante dopo la formazione della Prima internazionale, nel 1864, e con lo spostamento della causa rivoluzionaria da una *leadership* francese ad una tedesca e russa. I rivoluzionari sociali esprimevano meglio il loro ideale essenzialmente razionalistico con l'edizione di opuscoli dottrinari e con prosaicismi organizzativi; il loro modello di riferimento era la macchina dinamica e impersonale della moderna produzione industriale piuttosto che la personalizzata, ma statica, loggia dell'aristocrazia massonica.

Il conflitto fra i rivoluzionari sociali (che prese il via negli anni quaranta del diciannovesimo secolo fra Marx e Proudhon) non fu meno fatale del precedente scisma fra rivoluzionari nazionali e sociali. Il privilegiare, da parte di Marx, la distruzione del sistema economico capitalistico venne a cozzare con la prioritaria esigenza di guerra allo stato

burocratico e centralizzato espressa da Proudhon. Questo conflitto prosegui fra gli eredi di Marx (principalmente in Germania e in Russia) da una parte, e quelli di Proudhon (essenzialmente gli anarchici, i populisti, e i sindacalisti latini e slavi) dall'altra.

Il termine *intelligentsia* e la sete di ideologia migrarono ad est dalla Polonia alla Russia (e da una causa rivoluzionaria nazionale ad una sociale) tramite il radicalismo studentesco degli anni sessanta del diciannovesimo secolo, dal quale si sviluppò un nuovo genere ascetico di terrorismo. Lenin attinse sia a questa tradizione russa di violenza sia alle concezioni organizzative tedesche per creare quel bolscevismo che infine avrebbe condotto la tradizione rivoluzionaria dalla clandestinità al potere.

Nell'Europa ottocentesca la fede rivoluzionaria riuscì a svilupparsi solo nelle società che non avevano precedentemente goduto di *a)* un dissenso ideologico legittimizzato in seguito alla rottura con le forme medievali di autorità religiosa, e *b)* una modificazione del potere monarchico tramite accettazione di certe forme di opposizione politica organizzata. Nell'Europa settentrionale e nel Nord America, dove queste condizioni furono garantite da tradizioni parlamentari e protestanti, la fede rivoluzionaria attrasse ben pochi accoliti fra gli appartenenti al ceppo sociale originario. Così, la tradizione rivoluzionaria può essere vista come una forma di opposizione politico-religiosa che sorse innanzi tutto contro l'assolutismo cattolico (in Francia, Italia, Polonia) e quindi contro altre autocrazie a sfondo religioso (nella Prussia luterana, nella Russia ortodossa). I più impegnati e professionali fra i rivoluzionari sociali — da Maréchal a Blanqui e Marx, e da Bakunin a Lenin — nacquero da società di questo tipo e si formarono assumendo i lineamenti della più rara di tutte le forme di autentico credente: l'ateo militante. Costoro e altri ancora fra i rivoluzionari d'avanguardia furono d'estrazione ampiamente borghese, intellettuali maschi con legami familiari ben scarsi; i movimenti rivoluzionari tesero a diventare più internazionalisti e utopistici ovunque nel ruolo

dirigente fossero comprese le donne, più «parrocchiali» e pragmatici nel caso in cui alla dirigenza si trovassero dei lavoratori.

Prima di alzare il sipario sui dogmi e le dispute di questa religione secolare, è importante soffermarsi sui misteri e la grandezza della fede stessa.

Il cuore della fede rivoluzionaria, come di qualsiasi fede, è il fuoco: materia comune trasformata in modo straordinario, una grande intensità di calore che muta repentinamente la qualità della sostanza. Se anche non sappiamo cosa sia il fuoco, ne conosciamo gli effetti: il fuoco brucia, distrugge la vita, ma ne è anche il sostegno come fonte di luce, calore e — soprattutto — incanto. L'uomo, che lavora con il fuoco come *homo faber,* ne è tanto affascinato da non poter fare a meno di giocare con esso come *homo ludens.*

Abbiamo qui a che fare con un particolare periodo di trasformazione fisica dell'Europa che è stato importante quasi quanto potè esserlo la prima scoperta del fuoco nella notte dei tempi. La rivoluzione industriale stava permettendo agli uomini di legare il fuoco alle macchine — e di slegarne la potenza contro altri uomini — con una forza impensabile in altre epoche. Fra i bagliori di tutti quei fuochi apparve la più inafferrabile delle fiamme che Dostoevskij descrisse nell'opera letteraria più acuta mai scritta sul movimento rivoluzionario: *I Demoni.*

Egli dipinge una stagnante (tranquilla?) cittadina di provincia improvvisamente ispirata (infetta?) da nuove idee. Poco dopo una turbolenta conferenza letteraria, divampa un incendio misterioso; e nella confusione che segue un funzionario locale grida: «L'incendio è negli spiriti e non sui tetti delle case». Dostoevskij scriveva sotto l'impatto di due grandi incendi che lo avevano profondamente turbato, e che avevano pure annunciato il passaggio della *leadership* rivoluzionaria dalla Francia alla Russia. Questi incendi divamparono nella Pietroburgo imperiale, nella primavera del 1861 (quando l'emancipazione dei servi della gleba parve infiammare ancor più le passioni anziché placarle), e nella

Parigi imperiale di dieci anni dopo (dove la bruciante repressione della Comune parigina pose termine per sempre all'epoca delle illusioni romantiche).

La fiamma della fede aveva iniziato le sue migrazioni un secolo prima, quando alcuni aristocratici europei trasferirono i loro lumi dagli altari cristiani alle logge massoniche. La fiamma degli alchimisti, che avevano promesso di trasformare i metalli vili in oro, riapparve al centro dei nuovi «circoli» che si sforzavano di ricreare un'età dell'oro: gli illuminati bavaresi cospiravano contro i Gesuiti, i filadelfi francesi contro Napoleone, i carbonari italiani contro gli Asburgo.

Quando la più importante cospirazione anti-napoleonica fu ridicolizzata per aver tentato «di impiegare come leva ciò che si è rivelato soltanto un fiammifero», il suo leader replicò che «Con un fiammifero non c'è bisogno di una leva; non occorre sollevare il mondo, basta incendiarlo»[1]. Il responsabile della diffusione della cospirazione in Italia notò ben presto che «la fiamma italiana» aveva attizzato «il fuoco della libertà nelle gelide lande di Pietroburgo»[2]. Qui, la prima rivoluzione russa scoppiò nel dicembre del 1825: il suo slogan, «Dalla scintilla nasce la fiamma!» era stato coniato dall'uomo che per primo profetizzò una rivoluzione sociale egalitaria nel diciottesimo secolo (Sylvain Maréchal), e fu ripreso dall'uomo che per primo realizzò tale rivoluzione, nel ventesimo (Lenin, che lo utilizzò come epigramma del suo giornale, «La scintilla»).

Per i rivoluzionari — i primi romantici, il giovane Marx, i Russi all'epoca di Lenin — una figura mitica ricorrente fu Prometeo, che rubò il fuoco agli dei a beneficio dell'umanità. La fede prometeica dei rivoluzionari assomigliava sotto molti aspetti alla contemporanea convinzione generalizzata che la scienza avrebbe condotto gli uomini alla luce, liberandoli dalle tenebre; ma in più aveva connessa la convinzione di stampo millenaristico secondo cui, nel nuovo giorno che stava spuntando, il sole non sarebbe più tramontato.

Fin dall'inizio della rivoluzione francese nacque il «mito solare della rivoluzione», per il quale il sole stava sorgendo su una nuova era dalla quale le tenebre sarebbero state bandite per sempre. Questa immagine si impose «ad un livello di coscienza tale da interpretare simultaneamente qualcosa di reale e produrre una nuova realtà»[3].

La nuova realtà cercata era radicalmente laica e straordinariamente semplice. L'ideale non era infatti il complesso equilibrio dei poteri della nuova federazione americana, bensì l'esoterica semplicità del suo grande simbolo: l'occhio onniveggente al vertice di una piramide sul motto *Novus Ordo Seclorum.* Alla ricerca di verità naturali, primigenie, i rivoluzionari si volsero all'antichità precristiana - adottando nomi pagani, come «Anassagora» Chaumette e «Anacharsis» Cloots, idealizzando soprattutto il semi-mitico Pitagora come modello di intellettuale-rivoluzionario nonché la fede pitagorica nei numeri primi, nelle forme geometriche, e nelle somme armonie musicali. Molti degli stessi musicisti di Strasburgo che per primi intonarono la *Marsigliese,* nel 1792, solo pochi mesi prima avevano fatto conoscere all'uditorio francese della stessa città il *Flauto Magico* di Mozart; e il messaggio illuminista di Mozart parve esprimere pienamente il significato del *jour de gioire* proclamato nei versi di Rouget de Lisle:

> I raggi del sole hanno vinto la notte
> La luce ha fugato le potenze delle tenebre[4].

Il sole nascente portava eccitazione oltre che luce, poiché il fuoco non sarebbe stato acceso a mezzogiorno da qualche re-filosofo su di una fredda *tabula rasa,* bensì da qualche ospite sconosciuto sopraggiunto a mezzanotte, nel bel mezzo degli eccessi del banchetto di Don Giovanni. «Comunismo», il termine infine adottato da Lenin, non fu inventato dal grande Rousseau, ma da un *Rousseau du ruisseau* (Rousseau di strada): Restif de la Bretonne, feticista nottambulo della Parigi prerivoluzionaria. Dunque l'etichetta rivoluzionaria che oggi presiede ai destini di più di un miliardo di persone nacque

dall'immaginazione erotica di uno scrittore eccentrico. Al pari di altre parole chiave della tradizione rivoluzionaria questa apparve per la prima volta come rozzo ideogramma di un linguaggio in formazione: un cartello stradale che indicava il futuro.

Questo studio tenterà di identificare alcuni di questi ideogrammi lungo il percorso da Restif a Lenin. Seguiremo le scintille trafugate oltre i confini nazionali da ristretti gruppi di individui affetti da idiosincrasie che generarono un lascito ideale incendiario. Ci soffermeremo poco sia sui noti antecedenti formali, organizzativi, del comunismo contemporaneo (le tre Internazionali, il Partito socialdemocratico russo) sia sulle effettive conflagrazioni rivoluzionarie del periodo in esame. Escluderemo poi completamente l'epoca attuale che ha visto lo spostarsi dello scenario dall'Europa al mondo intero, e la trasformazione dei rivoluzionari da profeti a gestori del potere.

Dedicheremo particolare attenzione alla creatività linguistica dei rivoluzionari, i quali impiegarono vecchi termini *(democrazia, nazione, rivoluzione,* e *liberale)* in modo nuovo, inventando anche termini nuovi, come *socialista* e *comunista.* Il loro appetibile nuovo vocabolario è stato poi assunto a fini non-rivoluzionari, come nell'adozione dei termini *repubblicano* e *democratico* per significare i due partiti concorrenti dell'America post-rivoluzionaria, oppure nella cooptazione da parte conservatrice dei termini *nazione, liberale* e anche *radicale,* nell'Europa di fine Ottocento. I rivoluzionari coniarono anche altre parole chiave usate dai teorici sociali non-rivoluzionari della nostra epoca: *cibernetica, intelligentsia.* E anche la speculazione sull'«anno 2000» non cominciò con la futurologia degli anni sessanta del nostro secolo, ma esordi in un'opera scritta negli anni ottanta del secolo diciottesimo dalla stessa persona che coniò il termine *comunista*[5].

Le origini dei termini e dei simboli rivoluzionari rivestono un interesse ben più che antiquario; infatti, in un mondo contemporaneo dove le costituzioni e le libere elezioni svaniscono quasi con altrettanta rapidità dei monarchi, la

retorica rivoluzionaria fornisce la legittimazione formale della maggior parte dell'autorità politica.

Il percorso a ritroso da parte dello storico conduce, tuttavia, in labirinti spesso oscuri; e richiede la determinazione a seguire figure eccentriche balzando in tempi e spazi remoti[6]. I rivoluzionari (non meno dei profeti di ceppo giudeo-cristiano-islamico) cercano il loro «sacro altro» nei recessi del tempo storico. Il loro estremismo nel presente è direttamente proporzionale all'idealizzazione di un passato sempre più distante: coloro che glorificarono i druidi pre-cristiani tendevano a sopravanzare in fanatismo quelli che si limitavano all'ammirazione dei primi cristiani[7].

I rivoluzionari hanno anche intrapreso una ricerca geografica per localizzare dove il «sacro altro» potesse pienamente manifestarsi. Spesso gli attivisti hanno creduto di scoprire una piccola area, chiaramente circoscritta, all'interno della quale la perfezione giungesse a materializzarsi. Sovente, gli immaginari luoghi di partenza e le originarie utopie di molti importanti rivoluzionari ottocenteschi furono isole. Nella loro ricerca di uno spazio sacro, i primi rivoluzionari si esprimevano tramite un'apoteosi della geografia: sinistra contro destra o montagna contro pianura nella Assemblea Nazionale francese, la cerchia ristretta degli ispirati in mezzo alla più ampia circonferenza degli affiliati in seno alle organizzazioni rivoluzionarie. Quella che Cloots definì «mappa mondiale della rivoluzione» fu esplorata e disegnata da una nuova falange di artisti e scrittori rivoluzionari. Bandiere e canzoni furono il semaforo della redenzione; e la borghesia del Terzo Stato celebrò sartorialmente la propria liberazione dal Secondo Stato aristocratico allungando le braghe e divenendo sanculotta — solo per poi indossare le uniformi attillate prescritte ai cittadini dal nuovo stato rivoluzionario.

La fede rivoluzionaria fu edificata più da innovatori ideologici che da dirigenti politici. Chi deteneva il potere effettivo durante la prima rivoluzione francese era «un personaggio provvisorio [...] una creatura di circostanze

eccezionali [...] e non un professionista della rivoluzione»[8]. Il professionismo nacque più tardi, con un tipo differente di uomo: un intellettuale che mancava di esperienza politica, ma vedeva nella rivoluzione un oggetto di fede e una fonte di vocazione, un canale di sublimazione emotiva e di sublime ambizione. Ammesso che la religione tradizionale sia definibile come «oppio dei popoli», la nuova fede rivoluzionaria potrebbe ben essere chiamata «anfetamina degli intellettuali».

Ma queste caratterizzazioni non rendono giustizia al credente né aiutano lo storico. Le molle di questa fede sono radicate nel profondo, e hanno accompagnato uomini e donne sulla strada del patibolo come al potere. I giovani intellettuali che furono i profeti e i preti di questa nuova religione secolare declamarono quasi sempre davanti a platee di sordi, battendosi contro ostacoli inani per rivoluzioni che essi vedevano sopraggiungere essenzialmente tramite le visioni della loro fede. Non fu certo per debolezza religiosa che uno dei più attivi e originali fra i primi rivoluzionari giunse a comparare la propria vita d'esule errante ad un eterno purgatorio di «sofferenza senza fine né speranza»:

> Non ho più un solo amico [...] nessun parente, nessuno dei vecchi colleghi [...] nessuno mi scrive più né pensa più a me [...]. Sono diventato straniero in patria, e straniero fra stranieri. La terra stessa rifiuta di adottarmi[9].

In tale solitudine e disperazione, i rivoluzionari furono generalmente sostenuti — e protetti dal ridicolo e dall'indifferenza — da versioni ottocentesche laicizzate dell'antica fede giudeo-cristiana di «liberazione attraverso la storia». A livello profondo, e spesso inconscio, la fede rivoluzionaria fu modellata su quella stessa fede cristiana che intendeva rimuovere. La maggior parte dei rivoluzionari concepiva la storia profeticamente, come una sorta di rappresentazione morale a lieto fine: il presente è l'inferno e la rivoluzione un purgatorio collettivo che porta a un futuro paradiso terrestre. La rivoluzione francese fu l'Incarnazione della speranza, ma venne tradita dai Giuda, all'interno dello stesso campo rivoluzionario, e crocefissa dai Pilato al potere.

La rivoluzione futura avrebbe dovuto essere una Seconda Venuta in cui il Giusto trovasse difesa. La storia stessa avrebbe garantito il giudizio universale; e * una nuova comunità al di là di tutti i regni avrebbe potuto insediarsi sulla terra come mai in cielo.

Questa fede viene oggi ribadita, in maniera classica, nel fondamentale manifesto del movimento rivoluzionario di Fidel Castro, *La storia mi darà ragione.* Castro descrive il celebre attacco alla caserma Moncada come una sorta di Incarnazione. La successiva tortura, e il martirio, dei suoi virili compagni rivoluzionari furono la Passione e la Crocefissione; e il processo di Castro di fronte al tribunale di Batista, il Cristo di fronte a Pilato. Al popolo cubano venne promessa la Resurrezione delle carni, e ai loro apostoli rivoluzionari il potere pentecostale. La rivoluzione in arrivo avrebbe adempiuto alla Legge (le cinque «leggi rivoluzionarie» degli assaltatori della caserma Moncada) e ai Profeti (José Marti)[10].

Questa fede totale nella redenzione secolare è assolutamente moderna, e precisamente la sublime creazione dell'epoca della religione politica annunciata dalle rivoluzioni americana e francese [11]. Le sollevazioni politiche precedenti — anche se chiamate rivoluzioni — generalmente miravano a un nuovo leader piuttosto che a un nuovo ordine; normalmente si trattava di rivolta e non di rivoluzione — e questo vale sia per la «ribellione primitiva» dei «banditi sociali»[12] sia per la «ricerca del millennio» da parte di profeti religiosi che intendevano superare la natura attingendo ad uno stato di grazia[13]. Insomma, finora il termine *rivoluzione* non era mai stato riferito alla creazione di un ordine totalmente nuovo e interamente umano: solo con la rivoluzione francese, militante, laica, secolare, si è «aperta una nuova era, quella delle partenze senza ritorno»[14].

Dopo che la rivoluzione si volse in terrore, nel 1793, e cominciò ad arretrare, nel 1794, soprattutto, molti si resero conto che il processo rivoluzionario non portava automaticamente alla liberazione e all'armonia sociale. Per

mantenere vivo il sogno, durante la «reazione termidoriana» sorse una nuova figura, il rivoluzionario di professione: questi sosteneva che la rivoluzione fosse incompleta, e che la storia necessitasse di una seconda rivoluzione, finale, nonché di un nuovo tipo di uomo capace di servirla. La professione del rivoluzionario a tempo pieno non cominciò con i politici governanti, bensì con gli intellettuali attivisti della «Cospirazione degli Eguali» di Babeuf, i quali avevano ben poco in comune con i precedenti rivoluzionari «tranne che nell'immaginazione dei poliziotti» [15].

Al contrario, la tradizione che si sviluppò dalla «gente di Babeuf» non può essere del tutto distinta dall'«immaginazione dei poliziotti»: infatti, sovente le forze rivoluzionarie e quelle contro-rivoluzionarie si sono trovate in una sorta di relazione simbiotica. Lo stesso scrittore che per primo, negli anni sessanta del diciottesimo secolo, profetizzò[16] una nuova società rivoluzionaria per la Francia, coniò pure, all'inizio degli anni ottanta, la frase profetica *Les extrêmes se touchent*[17]. Avremo ripetutamente occasione di notare l'interazione e spesso l'inconscia dipendenza fra estrema Destra ed estrema Sinistra.

Un'opera di storia è, ovviamente, un prodotto della propria epoca oltre che la descrizione di un'altra. Il presente studio trae origine dall'insegnamento universitario durante gli scorsi anni sessanta, quando diversi intellettuali occidentali cominciarono a pensarsi rivoluzionari. Nonostante i loro acuti, furono in pochi a prestare attenzione alle voci di costoro: la maggior parte delle genti occidentali rimase attaccata alla propria sicurezza materiale o alla propria eredità spirituale. Tuttavia, nelle università sovrasviluppate, ancor più che nelle economie sottosviluppate, si ebbe spesso una sorta di fascinazione — mescolata talvolta a fremiti di timore e/o di segreto piacere — di fronte all'evidente ricomparsa di una specie politica già da tempo data per estinta.

Eppure, stranamente, la prospettiva storica parve essere del tutto latitante fra rivoluzionari, antirivoluzionari, e

curiosi insieme; gli attivisti parvero ampiamente disinteressati a quanto già era stato accumulato alla metà degli anni sessanta da una sostanziosa letteratura accademica, e la loro nuova produzione scritta sembrò insolitamente miope a questo riguardo, polemicamente ed essenzialmente preoccupata delle questioni contingenti. Pare comunque che ci fossero profonde ragioni ideologiche, culturali, e anche professionali, per perseverare nell'ignoranza storica della tradizione rivoluzionaria.

Ideologicamente, nel periodo post-bellico la comprensione storica è stata intorbidita dalla retorica delle superpotenze. Gli stati americano e sovietico sono entrambi prodotti di una rivoluzione: i primi ad aver proclamato, rispettivamente, un nuovo ordine politico e un nuovo ordine sociale [18].

La rivoluzione americana del 1776 intese garantire la libertà politica nell'ambito di una complessità costituzionale. Ma la simpatia americana per la pura e semplice causa nazionalistica altrove (compreso all'interno dell'impero sovietico) ha spesso ottuso la capacità dei dirigenti americani di distinguere fra rivoluzioni che cercano di attingere a libertà bilanciate e quelle che invece si sforzano di pervenire agli eccessi del nazionalismo.

La rivoluzione russa del 1917 rappresenta l'esempio classico di rivoluzione per l'eguaglianza sociale. Ma i dirigenti sovietici, i quali fecero proprio anche il linguaggio dei rivoluzionari liberali e nazionali, hanno svalutato l'intero vocabolario rivoluzionario usandolo per razionalizzare il dispotismo imperiale. Bollando Marx come progenitore dello stalinismo, l'Occidente liberale, nella sua era tecnocratica, si è dimostrato quasi altrettanto ostile nei confronti dell'alternativa antiautoritaria e proudhonista al marxismo, pure contenuta nella tradizione sociale rivoluzionaria.

Culturalmente, la comprensione storica è stata complicata in America dal vorace abuso del termine *rivoluzionario* in una società complessivamente non-rivoluzionaria. Non solo se ne è abusato nell'annuncio delle più triviali novità in fatto di gusto e tecnologia, ma anche nelle più ansiose previsioni, da

parte di commentatori socio-politici, dell'incombere di una «rivoluzione» nell'America politicamente conservatrice dei primi anni settanta. Via via sono stati identificati come rivoluzionari i figli dei fiori[19], i padri delle innovazioni tecnologiche da quelli condannate[20], e i capitalisti dal volto umano che presumibilmente hanno ben poco in comune con le due precedenti categorie[21]. È solo appena un po' più assurdo che un bizzarro emarginato di nome Rasputin abbia definito la sua comune a sfondo sessual-religioso (e frequentata da gioventù molto ricca) come «rivoluzionaria» — inventando il verbo «rivolvere» *(to revolute)*: «lasciate che la gente faccia ciò che vuole [...] lasciatela rivolvere. Rivoluzione, mutamento costante, giungere a cose nuove»[22]. Tutto ciò ha preceduto il diluvio cacofonico dei messaggi del bicentenario circa l'imperituro valore della rivoluzione americana nelle sue più varie interpretazioni. E il giorno dopo il duecentesimo anniversario della firma della Dichiarazione d'Indipendenza, il più importante giornale della capitale statunitense annunciava nientemeno che la «nuova rivoluzione americana»; ma il suo «nuovo maoismo americano» per un'«era post-copernicana» dava l'impressione di poco più che un pugno di coriandoli intellettuali lanciati dalla costellazione dell'Acquario[23].

Una confusione del genere deriva in parte dalla tendenza contemporanea in generale ad attribuire un significato magico e univoco al termine «rivoluzione»[24], in un'epoca in cui «la parola *rivoluzione* viene sempre intesa in senso positivo»[25]. Ma anche se il termine «è stato svuotato di ogni significato dall'abuso costante», non ne segue necessariamente che «cesserà presto di essere impiegato»[26].

Professionalmente, gli stessi storici accademici americani possono aver contribuito — paradossalmente e inavvertitamente — all'erosione della memoria storica circa la tradizione rivoluzionaria. Dedicando smodata energia nella dimostrazione o del loro «impegno» politico (negli anni sessanta), o del loro «rigore» metodologico (negli anni

settanta), molti studiosi hanno trascurato il fondamentale obbligo dell'immersione disincantata nell'eredità del passato, cliometri e cliofili insieme hanno creduto, con eccessiva sicurezza, di possedere vuoi un metodo, vuoi un messaggio per il futuro e, di conseguenza, hanno finito per vedere il passato come uno strumento da sfruttare anziché come documento da indagare.

Come storico di formazione universitaria, ho scelto per «metodo» di ignorare i dibattiti professorali e di investire il mio tempo fra vecchi libri e nuovi studenti. L'esperienza mi ha arricchito di un inaspettato senso di «pertinenza»: ripetutamente, nei più profondi recessi delle biblioteche frequentate, sono stato colpito da precedenti storici di quasi tutto ciò che, quotidianamente, si acclama per strada come novità.

Sono arrivato a conoscere figure come Thomas (Ismail) Urbain, un musulmano nero degli anni trenta del secolo scorso sconosciuto a quelli di oggi. Egli propugnò un nazionalismo algerino e islamico un secolo prima che altri rivoluzionari neri proponessero qualcosa di analogo. La franco-peruviana Flora Tristan, fondatrice della prima organizzazione proletaria internazionale, anticipò l'odierno femminismo radicale, invadendo la Camera dei Lord (composta esclusivamente da uomini) a Londra per poi esporre ad alta voce, una volta sbarazzatasi del travestimento da Turco, la propria causa — e questo sempre negli anni trenta del secolo diciannovesimo. Il dissidio fra sinistra vecchia e nuova richiama molto del conflitto Marx-Proudhon. E anche azioni ai limiti estremi dell'ideologia di sinistra, come certi dirottamenti aerei, hanno avuto un precedente nel rivoluzionario dirottamento di navi mediterranee da parte di Carlo Pisacane negli anni cinquanta del secolo scorso.

Il concetto secondo cui la rivoluzione segue direttrici generazionali fu già pienamente sviluppato in *Gerontocrazia* (1828) del futuro dirigente rivoluzionario svizzero James Fazy. Ma ancor prima la Germania aveva sfornato il prototipo della «moderna» controcultura studentesca: abiti trasandati, capelli

lunghi, consumo di droghe, e libertà sessuale. Da questa sub-cultura uscì la violenta invocazione alla «propaganda tramite l'azione», molto prima del terrorismo nostro contemporaneo. E le rappresentazioni musicali e teatrali anti-tradizionali dell'inizio del secolo scorso ispirarono autentiche rivoluzioni, in una misura che i festival rock del recente passato hanno potuto solo sognare.

Ma queste non sono che alcune scoperte di antecedenti lungo un percorso di lavoro sulle origini che si pensa riesca a contribuire, con una ricerca storica inedita, alla massa fondamentale di lavoro già esistente circa la tradizione rivoluzionaria moderna[27]. Questo studio allargherà, così si spera, la base di ricerca generale, anche se non mancherà di sollevare controversie il fatto di annoverare Bonneville e Nodier a fianco di Babeuf fra i padri fondatori; Dézamy e Barmby a fianco di Marx fra i pionieri del comunismo; i mezzi di comunicazione a fianco dei metodi organizzativi; e Radcenko a fianco di Lenin fra i genitori del bolscevismo.

Necessariamente, questo studio ha a che fare solo con una piccola parte di una ricca storia. Non sarà scandito sulle tappe tradizionali rappresentate da accurate biografie individuali o da affreschi generali di storia politica. Inoltre, i lettori devono sapere che io non seguo nessuno dei tre più comuni approcci alla tradizione rivoluzionaria: quello agiografico, quello sociologico, o quello psicologico.

L'*agiografia* è la giustificazione retroattiva di una rivoluzione al potere: il ritratto di precursori passati ai fini di un indottrinamento al presente. Secondo questo approccio santi e peccatori, eroi ed eretici, sono creati e catalogati su misura per sostenere le scelte politiche correnti della compagine rivoluzionaria dominante. Da una tradizione tanto intensamente partigiana proviene, come ovvio, la gran massa degli scritti storici sui rivoluzionari. Lo storico critico può comunque trovarvi non solo un inestimabile materiale documentario, ma anche intuizioni sulla base del metodo storico marxista, particolarmente nel periodo precedente Stalin, quando una riflessione relativamente libera era ancora

possibile in Unione Sovietica.

Una nuova, massiccia opera sovietica, *Il movimento internazionale dei lavoratori*, ha il compito di fornire una codificazione ufficiale dell'ortodossia post-stalinista. I primi due volumi coprono lo stesso periodo del nostro lavoro, con una prevedibile esaltazione delle gesta degli operai e delle dottrine di Marx. Eppure, la nuova periodizzazione dell'opera, la sua prospettiva internazionale, e l'assegnazione di specifiche sezioni a differenti autori — tutto ciò dimostra un interesse largamente assente da versioni precedenti di stampo agiografico[28]. Una genealogia molto diversa, riguardo ai santi e ai dannati, è comunque tracciata nella storia del marxismo, filosoficamente molto ricca, del brillante Leszek Kolakowski, un esule polacco revisionista e critico[29].

L'*approccio sociologico* predomina in Occidente fra gli storici sociali[30] e i marxisti non-agiografici[31]. È incontestabile che la tradizione rivoluzionaria sia intimamente connessa alle forze dello sviluppo industriale, della lotta di classe, e del mutamento sociale nel mondo contemporaneo; ma da ciò non consegue — come asseriscono, più o meno esplicitamente, molti storici sociali — che la tradizione rivoluzionaria sia semplicemente prodotta o «causata» da questi processi. Una spiegazione del genere può essere avanzata come ipotesi oppure affermata come atto di fede: ma difficilmente può essere spacciata per scientifica e, di fatto, può solo servire a giustificare la restrizione del campo di ricerca, che il metodo sperimentale aperto ha invece sempre cercato di espandere.

I microstorici di scuola sociologica sono sempre maggiormente critici nei confronti di quelle grandi storie dell'era rivoluzionaria incentrate sulla trasmissione del potere francese alle élites locali estere[32]. Chiaramente si tratta dell'esigenza di comprendere meglio le sostanziali differenze nelle esperienze regionali e sociali di un continente complesso e, per la precisione, la varietà umana contenuta nel termine francese «giacobino».

Dal momento che il soggetto del nostro studio non è la politica dell'era rivoluzionaria, bensì la genesi e la diffusione della tradizione rivoluzionaria, tratteremo necessariamente di poche persone ed idee chiave. La maggior parte di esse, comunque, è stata negletta a tal punto, o dimenticata, che sembra doveroso riaprire e aggiornare gli archivi e cercare di definire un'intelaiatura storica che permetta di seguire lo sviluppo di questa piccola, ma incommensurabilmente importante subcultura del diciannovesimo secolo.

Sarà dunque importante mantenere una sorta di agnosticismo sulle cause prime, puntando piuttosto a mettere in luce certi elementi relativamente trascurati e ad avanzare alcune nuove ipotesi. Tuttavia, in quelle zone in cui la storia intellettuale può essere indagata con precisione scientifica, non esiteremo a rintracciare l'origine di parole, simboli, idee, e forme organizzative fondamentali.

Il *metodo psicologico* è oggi molto in voga nell'interpretazione di documenti relativi a uomini e idee. E dal momento che i rivoluzionari sono individui molto coinvolti nella guerra alle norme sociali stabilite, essi sono divenuti i soggetti preferiti di questo genere d'analisi — in America, soprattutto[33]. Rimane comunque il sospetto che l'analisi freudiana, ancor più di quella marxista, sia una tecnica per certi versi superata — a volte più appropriata al periodo dello storico che al periodo storico in questione.

A parte le difficoltà ovvie di una psicoanalisi retroattiva, il fatto è che la maggior parte dei primi, importanti rivoluzionari, pare sorprendentemente aliena da caratteristiche personali inconsuete. Uno dei migliori studi sull'aspetto emotivo dei rivoluzionari francesi rileva che «i futuri rivoluzionari erano quasi tutti docili allievi di gesuiti ed oratoriani»[34]. Come la maggior parte degli altri bambini francesi della loro epoca, essi crebbero nell'amore delle rispettive madri e delle regioni d'origine, nutrendosi di letteratura melensa e apolitica.

I rivoluzionari della successiva era romantica non furono particolarmente affetti da idiosincrasie e da sentimenti

antisociali come artisti e poeti, e furono meno inclini alla violenza di quanto si sia generalmente assunto. Le scuole di pensiero che svolsero i ruoli più importanti nello sviluppo della tradizione rivoluzionaria si considerarono tutte come dispensatrici di una razionalità che avrebbe posto fine alla violenza. Gli illuministi politicizzati promisero un profondo rinnovamento morale; il messianesimo dei sansimoniani previde un ordinamento organico a scongiuro di sollevazioni rivoluzionarie; e i giovani hegeliani, la pacifica realizzazione delle riforme prussiane.

È straordinario come la maggior parte dei rivoluzionari cercasse di realizzare le finalità semplici, quasi banali, dell'uomo medio moderno, laicizzato. La sola cosa che li distinse veramente fu l'intensità dello sforzo da essi impegnato nella realizzazione di quei fini: questa fede e questa consacrazione sollevarono i precursori rivoluzionari al di sopra della loro mera esistenza — e fecero dei risultati da essi conseguiti qualcosa di profondamente controverso. Il loro operato rappresentò, per alcuni, lo schiudersi dell'umanità dal proprio bozzolo; per altri, un malefico attacco alla civiltà stessa.

La maggior parte dei comunisti e molti dirigenti del Terzo Mondo professano ancora la fede nella «redenzione attraverso la rivoluzione»; altri temono che questa fede possa tuttora ammaliare intellettuali occidentali ai quali manca «l'esperienza concreta di vita nelle società in cui quel mito è assurto politicamente allo status di dottrina ufficiale»[35]. Altri vedono svanire progressivamente questa fede secolarizzata nella misura in cui la «società post-industriale» converge «oltre l'ideologia» verso l'«era tecnotronica»[36]. Altri ancora possono suggerire che la fede nella rivoluzione non fosse che una vampata politica nell'età dell'energia, un fuoco che ora sta consumando se stesso nella periferia mentre la metropoli entra nel crepuscolo entropico[37].

L'autore del presente studio è incline a credere che si stia avvicinando la fine di quella religione politica che ha visto nella

rivoluzione gli albori di una società perfetta. Mi chiedo anche se questo credo secolare, che trae origine nell'ambito della cultura giudeo-cristiana, non si riveli alla fine altro che un semplice stadio nella metamorfosi continua di più antiche forme di fede[38], e sono disposto, inoltre, a formulare l'ipotesi che la credenza nella rivoluzione laica, una credenza che ha legittimato tanto totalitarismo nel ventesimo secolo, possa dialetticamente prefigurare una riflessione sull'evoluzione religiosa che riconvalidi la democrazia nel secolo ventunesimo.

Ma la storia dei rivoluzionari del diciannovesimo secolo merita di essere raccontata di per se stessa — a parte cioè ogni preoccupazione per l'oggi o speculazione sul domani. Infatti l'eroica e innovatrice testimonianza dei rivoluzionari senza potere rappresenta un grandioso capitolo nella storia delle aspirazioni umane. Questo studio tenterà di far sì che i morti parlino di se stessi, senza mai perdere di vista i problemi contingenti, che persistono, dei vivi. È un'opera di storia umanistica: la testimonianza di ciò che un uomo che non è un rivoluzionario può aver trovato di interessante e di importante in un certo numero di suoi simili che lo furono.

*Note all'introduzione*

[1] Generale Claude-François Malet, citato in C. Nodier, *Souvenirs et portraits de la révolution,* 1841[3], p. 308. La metafora dell'organizzazione rivoluzionaria come leva archimedica capace di sollevare il mondo fu ampiamente utilizzata all'inizio del diciannovesimo secolo e ripresa più tardi anche da Lenin.

[2] Luigi Angeloni, citato in G. Berti, *Rossiia i ìtal'ianskie gosudarstva v period risordzimenta*, 1959, p. 432.

[3] J. Starobinski, *Le mythe solaire de la révolution,* in *Sur quelques symboles de la révolution française,* in «La Nouvelle Revue Française», agosto 1968, pp. 56-57.

[4] *«Die Strahlen der Sonne vertreiben die Nacht, Zernichten der Heuchler erschlichene Macht».* Queste parole finali de *Die Zauberflöte* sono pronunciate di fronte al Tempio del Sole, che — alla fine dell'era rivoluzionaria — veniva rappresentato da un sole circolare inscritto in un triangolo gigantesco (si veda J. Baltrušaitis, *La Quête d'Isis, Introduction à l'Egyptomanie,* 1967, p. 57), legando così il mito solare alla simbologia geometrica occultista destinata ad assumere

importanza centrale per gli organizzatori rivoluzionari di professione.

[5] Restif de la Bretonne, *L'année 2000,* pubblicato come supplemento a *Le Thesmographe, ou idées d'un honnête-homme sur'ùh projet de règlement, proposé à toutes les nations de l'Europe, pour opérer une réforme générale des loix*; *avec des notes historiques,* L'Aja, 1789, pp. 515-556. L'unico studio recente di qualche importanza sulle idee rivoluzionarie di Restif data il completamento di quest'opera al 1788, e la sua riedizione nel 1790: si veda A. Ioannisian, *Kommunisticeskie idei v godj velikoi frantsuzskoi revoliutsii,* 1966, pp. 187, 211. Una seconda elaborazione fantastica sullo stesso soggetto fu pubbbcata in Francia da un comunista tedesco all'inizio degli anni quaranta del diciannovesimo secolo. *Paris en l'an 2000.* L'opuscolo tratta di una lezione di storia tenuta nell'anno 2000 all'interno della cattedrale di Notre-Dame di fronte a un pubblico stupefatto e incredulo circa gli orrori dell'ormai remota età dello sfruttamento e della guerra di classe; si veda A. Saitta, *Sinistra hegeliana e problema italiano negli scritti di A.L. Mazzini,* 1968, pp. 394, 402. Una terza, analoga, utopia fu quella riportata in un testo ben più letto, *Looking Backward* (1888) di Edward Bellamy, a proposito del quale si veda S. Bowman, *The Year 2000.* New York. 1958. Si veda anche il contributo sovietico sullo stesso soggetto: V. Kosoiapov, *Mankind and the Year 2000,* Brooklyn Heights, N.Y. 1976; e, inoltre, H. Kahn e A. Wiener, *Year Two Thousand,* New York, 1967. M. Abensour cita *Paris en l'an 2000* (di un veterano, fucilato, della Comune di Parigi, Tony Moilin, un'opera irreperibile anche nelle maggiori biblioteche) in *L'histoire de l'utopìe et le destin de sa critique,* in «Textures», 1973, nn. 6-7, p. 24, nota 2.

[6] La tendenza a legittimare l'azione rivoluzionaria sulla base di un passato immaginario viene analizzata dal marxista polacco Kazimierz Kelles-Krauz nel suo *The Law of Revolutionary Retrospection as a Consequence of Economic Materialism,* in *Ateneum,* 1897; e viene discussa in L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism, Its Rise, Growth and Dissolution,* Oxford, 1978, 3 voll., vol. II, *The Golden Age,* pp. 211-212; trad. it. *Nascita, sviluppo, dissoluzione del marxismo,* Milano, Sugarco, 1979. Ma un esempio di queste fin troppo trascurate dimensioni cosmiche nel pensiero dei rivoluzionari è dato in A. Blanqui, *L'eternité par les astres. Hypothèse astronomique,* 1872. Le successive abbondanti speculazioni di Blanqui sullo stesso soggetto sono attualmente indagate da M. Abensour su materiale manoscritto inedito contenuto in Irlanda: W. Thompson, *The Imagination of an Insurrection: Dublin, Easter 1916: A Study of an Ideological Movement,* New York, 1967.

[7] Si veda, per esempio, la ricca analisi della funzione radicalizzante svolta dalla rievocazione del paganesimo irlandese fra i pubblicisti sostenitori della rivoluzione in

[8] R. Cobb, *Quelques aspects de la mentalité révolutionnaire,* in «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine», apr.-giu. 1959, p. 119.

[9] Carlo Bianco, lettera dell'8 marzo 1857, citata in L. Carpi, *Il Risorgimento italiano,* Milano, 1886, vol. III, p. 179.

[10] F. Castro, *History Will Absolve Me,* London, 1968, pp. 43-45, 77-78, 101-104; trad. it. *La storia mi assolverà,* Verona, Guaraldi, 1971. Castro cita dall'*Inferno* di Dante in apertura del lungo capitolo dedicato alla descrizione delle atrocità di Batista (pp. 62-63).

[11] Si veda R. Palmer, *The Age of Democratic Revolutions,* Princeton, 1959-1964, 2 voll; trad. it. *L'era delle rivoluzioni democratiche,* Milano, Rizzoli, 1971, J.

Godechot, *France and the Atlantic Revolution of the Eighteenth Century, 1770-1799,* New York, 1965; e dello stesso autore, *Les Revolutions (1770-1799),* 1965[2]; trad. it. *Le rivoluzioni (1770-1799),* Milano, Mursia, 1975, per un'esposizione più ampia e una bibliografia più esaustiva.

12 E. Hobsbawn, *Social Bandits and Primitive Rebels,* New York, 1959; trad, it., *I banditi. Il banditismo sociale nell'età moderna,* Torino, Einaudi, 1971.

13 N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium,* London, 1957; trad. it. *I fanatici dell'apocalisse,* Milano, Comunità, 1976[2] per il periodo medievale; e, per l'esempio più notevole relativo all'epoca della Riforma, E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution,* München, 1921; trad. it. *Thomas Münzer teologo della Rivoluzione,* Milano, Feltrinelli, 1981[2]; G. Lewy, *Religion and Revolution,* Oxford, 1974, contiene una notevole bibliografia e traccia l'interazione fra i due momenti in un sorprendente numero di epoche e luoghi. Ma le sue ipotesi di analogia e continuità fra i primi movimenti religiosi e le moderne rivoluzioni secolari non sono confortate da alcuna seria analisi di queste ultime.

14 M M. De Certeau, *La Révolution fondatrice, ou le risque d'exister,* in «Etudes», giu.-lug. 1968, p. 88.

15 Cobb, *Aspects,* cit., p. 120.

16 Louis-Sébastien Mercier, *L'an deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fut jamais,* 1768-1771, riedito con una notevole introduzione di R. Trousson, 1971. Al pari del suo amico Restif, il commediografo Mercier era considerato un divulgatore sovversivo di Rousseau e fu soprannominato *la singe de Jean-Jacques.*

17 Titolo di un capitolo in Mercier, *Tableau de Paris,* 1782, IV.

18 Come ogni altra generalizzazione circa la rivoluzione, anche questa è materia di dibattito. La rivolta olandese del sedicesimo secolo contro la Spagna diede vita a una nuova repubblica; la costituzione rivoluzionaria messicana del 1917 ha indicato la priorità di obiettivi sociali oltre che politici. Ma nessuno di questi eventi ebbe l'impatto mondiale dei mutamenti occorsi rispettivamente negli Stati Uniti e in Unione Sovietica.

19 «Sta arrivando una rivoluzione. Non sarà come quelle del passato [...] sarà la rivoluzione della nuova generazione»: C. Reich, *The Greening of America,* New York, 1970, p. 4.

20 J. Revel, Ni *Marx* Ni *Jésus: de la seconde révolution américaine à la seconde revolution mondiale,* 1970; trad. it. *Né Marx né Gesü,* Milano, Rizzoli, 1971.

21 J.D. Rockefeller, *The Second American Revolution,* New York, 1973; e, indipendentemente, J. Beré, *The Second American Revolution,* in «Vital Speeches», 15 gen. 1978, pp. 208-211.

22 Citato in J. Johnson, *The Children of God,* in «Potomac», 12 apr. 1975, p. 15.

23 T. Wertime, *The New American Revolution,* in «The Washington Post», 5 lug. 1976, pretende di dissimulare la sua inclinazione essenzialmente proudhonista per le virtù bucoliche e il decentramento dietro un pretenzioso coacervo di profezie pop-hegeliane: «i parti della Grande Madre America sono stati pressoché continui [...]. Ci sovrasta una Tigre del cambiamento [...] generata in buona parte dai lombi della Frontiera americana».

24 Cfr. R. De Felice, *Le interpretazioni del fascismo,* Bari, 1977[8].

25 J. Monnerot, *Sociologie de la révolution,* 1969, p. 7.

26 Come ipotizzato da J. Pocock, *Politics, Language and Time,* New York, 1971, p. 3. Anche J. Ellul lamenta e sottolinea in maniera circostanziata le confusioni relative all'uso del termine (*Autopsy of a Revolution,* New York, 1971, pp. 100 ss.; 177 ss., 197 ss.) ma poi dà il suo personale contributo a questa confusione con un titolo che suggerisce che le rivoluzioni stiano finendo, e un finale che lascia intendere come la sua propria «rivoluzione necessaria» stia giusto per cominciare.

27 Preminente come trattazione politico-filosofica è H. Arendt, *On Revolution,* New York, 1963; trad. it. *Sulla rivoluzione,* Milano, Comunità, 1983. Come quadro generale sulle origini intellettuali del bolscevismo, E. Wilson, *To the Finland Station,* New York, 1940; trad. it. *Stazione Finlandia,* Milano, Rizzoli, 1974.

28 *Meždunarodnoe rahočee dviženie,* 1976-1978, 3 voll. La commissione editoriale di 21 membri è guidata da Boris Ponomarev, ideologo veterano del Comitato Centrale: il primo volume tratta «il sorgere del proletariato e la sua costituzione come classe rivoluzionaria»; il secondo, il periodo 1871-1904; il terzo, il periodo 1905-1917.

29 L. Kolakowski, *Main Currents,* cit. Il primo volume, *The Founders,* tratta delle origini filosofiche del marxismo; il secondo (a mio parere il migliore dei tre), *The Golden Age,* tratta del variegato sviluppo del pensiero marxista nell'epoca della Seconda Internazionale (1889-1914); e il terzo, *The Breakdown,* tratta dell'era staliniana e oltre. L'opera storica sul marxismo progettata dal Partito comunista italiano, in più volumi, potrebbe rivelarsi più interessante della maggior parte delle pubblicazioni ufficiali di questo genere, dal momento che il progetto prevede anche contributi di non-comunisti e marxisti dissidenti.

30 Per un'introduzione critica alla sterminata letteratura sulla natura della rivoluzione, si veda I. Kramnick, *Reflections on Revolution: Definition and Explanation in Recent Scholarship,* in «History and Theory», 1972, n. 1, pp. 26-63. Inoltre, le trattazioni di due storici della rivoluzione puritana: L. Stone, *Theories of Revolution,* in «World Politics», gen. 1966, pp. 159-176; e P. Zagorin, *Theories of Revolution in Contemporary Historiography,* in «Political Science Quarterly», mar. 1973, pp. 23-52. Anche E. Hermassi, *Toward a Comparative Study of Revolutions,* in «Comparative Studies in Society and History», apr. 1976, pp. 211-235; e M. Hagopian, *The Phenomenon of Revolution,* New York, 1975.

Si veda poi P. Calvert, *The Study of Revolution: A Progress Report,* in «International Journal», estate 1973; S. Wolin, *The Politics of the Study of Revolution,* in «Comparative Politics», apr. 1973, pp. 343-358; e una trattazione, non molto nota purtroppo, delle teorie rivoluzionarie avanzate dai rivoluzionari stessi: R. Larrson, *Theories of Revolution. From Marx to the First Russian Revolution,* Kristianstad, 1970. Per una panoramica dei «mutamenti nella natura dell'"ideale rivoluzionario"», nel corso degli ultimi 200 anni, si veda R. Blackey e C. Paynton, *Revolution and the Revolutionary Ideal,* Cambridge (Mass.), 1976; e anche la loro antologia *Why Revolution?,* Cambridge (Mass.), 1971; e R. Blackey, *Modern Revolutions and Revolutionists. A Bibliography,* Santa Barbara/Oxford, 1976. I metodi del marxismo e della sociologia politica occidentale si trovano combinati nell'analisi storico-comparativa di tre rivoluzioni moderne effettuata da T. Skocpol, *States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia, and China,*

Cambridge, 1979 (trad. it. *Stati e rivoluzioni sociali,* Bologna, Il Mulino, 1981) con utile bibliografia pp. 295-303, e note importanti alle pp. 7, 18, 20, 97, e 380-390. Altre sintesi sociologiche non comprese dalla Skocpol sono A. Decouflé, *Sociologie des révolutions,* 1968; e W. Overholt, *An Organizational Conflict Theory of Revolution,* in «American Behavioral Scientist», mar.-apr. 1977, pp. 493-552. La sostanziosa letteratura tedesca è trascurata dalla Skocpol e da quasi tutti gli altri studi che abbiamo testé citato. Per un esempio notevole con ampie citazioni bibliografiche, si veda H. Wassmund, *Revolutionstheorien,* München, 1978. Per un'angolatura prospettica extra-europea, si veda K. Kumar, *Revolution - The Theory and Practice of a European Idea*, London, 1971.

Una recente trattazione sovietica (M. Barg, *Sravnitel'no-istoričeskoe izučenie burzuaznjkh revoliutsii XVI-XVIII vv,* in «Voprosij Istorii», 1975, n. 9, pp. 69-88) propone una capillare comparazione delle tre maggiori «rivoluzioni borghesi» (la guerra contadina tedesca del sedicesimo secolo, la rivoluzione puritana del diciassettesimo, e la rivoluzione francese del diciottesimo) come antidoto al preteso caos della storiografia occidentale. Ma sia il suo tono polemico sia la sua ostilità dottrinaria all'approccio sincronico sono in stridente contrasto con il più importante singolo studio sovietico del processo rivoluzionario nell'Europa della prima età moderna: B. Poršnev, *Frantsiia, Angliiskaia Revolìutsiìa ì evropeiskaia politika v seredine XVII Veka,* 1970, che tratta dell'Europa nel suo complesso fra il 1630 e il 1655. Altre importanti trattazioni del processo rivoluzionario durante il periodo precedente la rivoluzione francese e lo sviluppo della tradizione rivoluzionaria come viene tracciato nel mio lavoro sono J. Elliott, *Revolution and Continuity in Early Modern Europe,* in «Past and Present», feb. 1969, pp. 35-36; e P. Zagorin, *Prolegomena to the Comparative History of Revolution in Early Modern Europe,* in «Comparative Studies in Society and History», apr. 1976, pp. 151-174.

Un cospicuo sforzo da parte sovietica per conciliare l'esigenza marxista di sviluppo di una teoria scientifica della rivoluzione con la necessità di difesa dell'evoluzione politica di uno stato manifestamente governato in base a quella stessa scienza è contenuto in M. Seleznev, *Sotzial'naia revoliutsiia,* 1971, utile soprattutto perché riporta la panoramica sulle trattazioni sovietiche interne degli scorsi anni sessanta.

31 Un importante, e trascurato, «modello sociologico del processo rivoluzionario» venne sfornato durante il periodo, fin troppo breve, della «primavera» cecoslovacca. Esso comprende grafici di comparazione delle rivoluzioni inglese, francese e ceca (quest'ultima definita nel periodo 1414-1450: Si veda J. Krejči, *Sociologickÿ model revoluinwo procesu,* in «Sociologickÿ časopis», 1968, n. 2, pp. 159-173. Un tentativo recente di introdurre nuove distinzioni nelle tradizionali categorie marxiste è quello di J. Topolski, *Rewolucje w dziejach nowoiytnych i najnowszych (xvii-xx wiek),* in «Kwartalnik Historyczny», LXXXIII (1976), pp. 251-267; Topolski distingue (pp. 264-266) fra sei tipi di rivoluzione: pre-capitalista, della prima borghesia, borghese, borghese-democratica, proletaria, socialista.

32 Si veda ad esempio R. Cobb, nella sua recensione ad un buon lavoro recente relativo ad una di queste regioni (S. Schama, *Patriots and Liberators. Revolution in the Netherlands, 1780-1813,* New York/London, 1977 sul «Times Literary Supplement», 29 lug. 1977, pp. 906-907.

33 L'approccio sistematico in materia da parte di E. Wolfenstein *(The Revolutionary Personality: Lenin, Trotsky, Gandhi,* Princeton, 1967) dà un risultato più persuasivo per Gandhi che per gli altri rivoluzionari più tradizionali. J. Seisel

parte da sforzi precedenti (come quello di A. Künzli, *Karl Marx. Eine Psychographie,* Wien, 1966) estendendo questo metodo a Marx: *Marx's Early Development: Vocation, Rebellion, and Realism,* in «Journal of Interdisciplinary History», inverno 1973, pp. 475-508; e, nel contesto della sua carriera complessiva, *Marx's PFte. The Shape of a Life,* Princeton, 1978.

W. Beanchard, *Rousseau and the Spirit of Revolt: A Psychological Study,* Ann Arbor, 1967, è l'opera di uno psicologo di professione che tratta del «masochismo morale» di Rousseau. B. Mazlish, uno dei migliori psico-storici, discute la secolarizzazione dell'ideale ascetico nella rivoluzione francese, ma finisce per concentrare maggiormente la propria attenzione su Lenin e Mao nella sua *The Revolutionary Ascetic: Evolution of a Political Type,* New York, 1975. L'analisi sociologica è combinata con efficacia particolare a quella psicologica riguardo a Rousseau e Robespierre in F. Weinstein e G. Platt, *The Wish to Be Free: Society, Psyche and Value Change,* Berkeley/Los Angeles, 1969.

In una categoria a parte si situa il ritratto psicologico della originaria combinazione rivoluzionaria russa di ascetismo e teatralità realizzato da Yu. Lotman, *Dekabrist V povsednevnoi zizni (Bjtovoe povedenie kak istoriko-psikhologiceskaia kategoriia),* in *Literatumoe nasledie dekabristov,* Leningrado, 1975, pp. 25-74. Nonostante qualche opacità terminologica, questo articolo fornisce una prova sorprendente della capacità analitica di previsione che la notevole scuola russa di semiotica sarebbe senza dubbio in grado di dimostrare su argomenti e soggetti più contemporanei se non fosse costretta ad esercitarsi solo su luoghi ed epoche del passato.

[34] M. Trahard, *La sensibilité révolutionnaire (1789-1794),* 1936, pp. 28, 35-37.

[35] P. Berger, *The Socialist Myth,* in «The Public Interest», estate 1976, p. 15.

[36] D. Bell, *The End of Ideology; or the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties,* Glencoe, 1960; Z. Brzezinski, *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era,* New York, 1970; e Bell, *The Coming of the Post-Industrial Society: a Venture in Social Forecasting,* New York, 1974.

[37] Questa linea di pensiero discende implicitamente da N. Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process,* Cambridge (Mass.), 1971; trad. it. parziale in J. Rifkin e T. Howard, *Entropia,* Milano, Mondadori, 1982.

[38] Si veda l'esortazione ad una «seconda Riforma protestante» da parte degli organizzatori della People's Bicentennial Commission del 1976, J. Rifkin e T. Howard, *The Emerging Order: God in the Age of Scarcity,* New York, 1979.

Questi sostenitori della rivoluzione sociale hanno proposto un cristianesimo evangelico come battistrada di una rivoluzione ancora a venire proprio in quel 1979 che ha visto l'Islam integralista dominare una rivoluzione completamente inattesa e un papa tradizionalista dare il via ad adunate di fedeli in tanti paesi del mondo ben più cospicue di quelle gestite da qualsiasi altro leader politico.

# Parte prima

# I fondamenti della fede rivoluzionaria

La città è il crogiuolo della rivoluzione moderna. Vista dal basso, la tradizione rivoluzionaria è la storia della sollevazione urbana che attraversò successivamente Parigi e Pietroburgo.

Parigi rovesciò la più potente monarchia della Cristianità nel 1789-1792, diede il via a nuove ondate rivoluzionarie nel 1830 e nel 1848, e con la *Commune* del 1871 forgiò un nuovo modello di rivoluzione sociale. Contemporaneamente, nasceva a Pietroburgo un nuovo tipo di rivoluzionario che avrebbe avvolto nel terrore il più grande impero terregno del globo, alla fine dell'Ottocento, per poi capeggiarvi l'insurrezione all'inizio del secolo successivo. Tre rivoluzioni russe — nel 1905, nel marzo 1917 e nel novembre 1917 — fecero uscire dalla clandestinità la tradizione rivoluzionaria, portandola al potere.

Un ruolo decisivo fu pure svolto da altre città: Strasburgo, tramite cui le idee tedesche penetrarono in Francia e l'ideale rivoluzionario nazionale si espresse in musica e canzoni negli anni novanta del diciottesimo secolo; Lione, dove la lotta di classe alimentò per la prima volta, negli anni trenta del diciannovesimo secolo, la tradizione rivoluzionaria sociale, rivale di quella precedente; e Berlino, dove Marx si formò come radicale e dove una rivoluzione marxista falli nel 1918-19 - confinando così in Russia, per i successivi trent'anni, la causa comunista. Il luogo di legittimazione non fu la Pietroburgo rivoluzionaria, che assunse il nuovo nome di «Leningrado» dal *leader* vittorioso: fu il Cremlino medievale, nella Mosca conservatrice.

Vista dall'alto, la tradizione rivoluzionaria è la storia di un'élite, una cerchia ristretta di dirigenti intellettuali: una sottile linea di successione apostolica da Buonarroti a Lenin. Il primo fu il principale sopravvissuto e lo storico della prima

organizzazione per la rivoluzione sociale: la cospirazione di Babeuf del 1796-1797. Come San Pietro fra i cristiani, Filippo Buonarroti fu la pietra su cui edificarono i successivi rivoluzionari. All'epoca della sua morte, nel 1837, la dirigenza della rivoluzione sociale era passata a Louis-Auguste Blanqui, un suo ammiratore che godeva di particolare popolarità nel periodo di *leadership* di Parigi in campo rivoluzionario.

Questa *leadership* si spostò da Parigi a Pietroburgo tramite il collaboratore russo di Blanqui, Piotr Tkačev; i suoi compatrioti assassinarono lo zar russo a Pietroburgo nel 1881, lo stesso anno in cui Blanqui moriva a Parigi. Quando, sei anni più tardi, il fratello maggiore di Lenin fu impiccato per avere cospirato contro il nuovo zar, il giovane Lenin divenne il veicolo della cospirazione e della vendetta.

Il percorso di Lenin da uno scantinato al podio del potere cominciò da un luogo particolare: la biblioteca e la sala di riunioni studentesche del politecnico di Pietroburgo. Agli inizi degli anni novanta del secolo scorso, il seme rivoluzionario mise radici proprio in questo alveo, dove il giovane Lenin ebbe i primi contatti con i principali classici del marxismo e con autentici operai industriali. Nell'ambito di questo piccolo spazio di libertà gli studenti non solo sognavano un'alternativa tecnologicamente progressiva allo zarismo, ma utilizzarono anche il proprio talento professionale per formare la prima organizzazione russa di rivoluzionari marxisti.

La strada che avrebbe condotto dall'Istituto di tecnologia alla stazione Finlandia ebbe comunque origine altrove e molto tempo prima. La prima zona verde che fertilizzò il seme rivoluzionario trasformando intellettuali in rivoluzionari fu il Palais-Royal alla fine degli anni ottanta del diciottesimo secolo. Questo privilegiato santuario parigino della Casa d'Orleans fece da incubazione a coloro che strapparono il potere dalla reggia di Versailles nel 1789, e dalle Tuileries nel 1792, molto prima che i leninisti occupassero il Palazzo d'inverno nel 1917.

Dunque la nostra storia comincia con gli «anti-Versailles» nel cuore di Parigi, il palco della prima rivoluzione moderna;

e ci porta a Buonarroti, l'anti-Napoleone che concepì la prima organizzazione rivoluzionaria moderna.

# I

# L’incarnazione

La tradizione rivoluzionaria moderna comincia con la parola e con l’azione: profezia e incarnazione. Dapprima si ebbe il lento svilupparsi *dell’idea* di una rivoluzione secolare nell’Europa della prima età moderna; poi, precipitò *l’evento* di un tipo di sollevazione totalmente inedito nella maggiore città della più potente monarchia d’Europa.

## *L’idea di rivoluzione*

Molto prima della Seconda Venuta del 1917 — e anche prima dell’Incarnazione del 1789 — gli uomini si interrogarono sul significato del termine *rivoluzione.* La parola deriva dal sostantivo latino *revolutio,* che era sconosciuto ai tempi di Roma, ma venne impiegato nell’alto medioevo da Sant’Agostino e altri scrittori cristiani[1]. Tradotto in italiano come *rivoluzione* all’inizio del Rinascimento e poi in inglese e francese con *revolution,* il termine inizialmente significava il ritorno di un oggetto in moto al suo punto d’origine — con particolare riferimento al moto dei corpi celesti attorno alla Terra. I copernicani andarono sempre più usandolo nei secoli sedicesimo e diciassettesimo per descrivere il loro nuovo concetto di rotazione terrestre — assiale e orbitale — attorno al sole. L’erudito francese Jacques Amyot ipotizzò che nella

Francia del sedicesimo secolo il successo di un politico non potesse prescindere dalla comprensione di questi grandiosi movimenti in natura:

> Il y a une certaine révolution et préfixion de temps outre lequel l'homme sage ne se doibt plus entremettre des affaires de la chose politique [2].

Ma il mutamento «rivoluzionario» era ancora generalmente visto come il ritorno ad una norma precedente, momentaneamente trasgredita: una rivoluzione ad un ordine più naturale[3]. Anche gli estremisti che nei secoli diciassettesimo e diciottesimo concorsero a preparare rivoluzioni pensavano sostanzialmente alla restaurazione di diritti e tradizioni preesistenti. Ideali giudeo-cristiani ispirarono quella che viene da molti considerata la prima rivoluzione moderna: la rivolta puritana nell'Inghilterra del Seicento; e idee religiose non conformiste ebbero un'importanza di primo piano nella preparazione della rivoluzione americana[4]. Le più fanatiche ideologie religiose dominarono le guerre civili che nel Cinquecento sconvolsero le due maggiori potenze continentali, l'impero degli Asburgo e il regno di Francia. In entrambi i conflitti le parti contendenti sono state recentemente esaltate alla stregua di precursori rivoluzionari: la rivolta olandese contro l'assolutismo spagnolo è stata definita come prima rivoluzione dell'età moderna e «primissima espressione moderna di ideali democratici» [5]; e sono stati avanzati giudizi analoghi anche riguardo ad una precedente rivolta in cui le parti vennero invertite —-la sollevazione della popolazione urbana spagnola contro il seguito olandese di Carlo V[6]. Un capo calvinista nella Francia del sedicesimo secolo fu «uno dei primi rivoluzionari moderni»[7], mentre la sua controparte, la Lega Cattolica, istituì nientemeno che «il primo regno rivoluzionario del terrore che Parigi fu destinata a sperimentare»[8]. Probabilmente questi cattolici parigini furono i più autentici antesignani dei rivoluzionari moderni: furono loro, infatti, ad

introdurre il termine «comitato di salute pubblica», l’uso delle barricate, e un programma che era «genuinamente rivoluzionario, nel senso che, nasceva da coscienti antagonismi sociali»[9].

Ma a tali metodi rivoluzionari servivano ancora fini reazionari: si trattava di pratiche politiche innovatrici che necessitavano di un’ideologia cattolica d’assalto. Il terreno per un approccio veramente nuovo fu spianato con l’esaurimento dei conflitti di religione e con l’entusiasmo riguardo al metodo scientifico che produsse, alla fine del diciassettesimo secolo, la «crisi della coscienza europea»[10]. Nel successivo movimento illuminista del diciottesimo secolo, un nuovo spirito critico iniziò a considerare l’antichità greco-romana come un tipo di alternativa secolare al cristianesimo [11].

La maggior parte del crescente volume di pubblicistica politica laica dell’illuminismo riguardò il problema della rivoluzione. Una pionieristica opera italiana del 1629 sulle cause e la prevenzione della rivoluzione reputava i regni particolarmente vulnerabili alla rivoluzione stessa a causa della cattiva condotta dei loro monarchi[12]. Un trattato anti-spagnolo, *Le Rivoluzioni di Napoli,* apparve nel 1647, proprio alla vigilia della sollevazione napoletana contro gli Asburgo capeggiata dal pescatore Masaniello[13]. Questo evento stimolò in Italia la trattazione, già ben sviluppata, circa la rivoluzione politica[14]. Da questa stessa tradizione italiana attinsero spesso e volentieri i polemisti inglesi nel corso della rivoluzione puritana; e un lavoro inglese sulla rivolta del Napoletano coniò la classica metafora del «fuoco» generato dalla piccola «scintilla»[15].

Pare che il poeta Robert Heath sia stato il primo a collegare la rivoluzione politica al mutamento sociale[16], parlando della «strana vertigine, o delirio cerebrale» che precipitava l’Inghilterra in una rivoluzione dagli imprevedibili effetti politici: «Non è lo Stato soltanto che gira impazzito sulla ruota della fortuna ma, ahimè, gira pure la nostra incrollabile

religione». Poi suggerisce che la speranza di un cielo sulla terra possa rimpiazzare quella del premio celeste: «Fra tutte queste giravolte, è di conforto pensare che non si debba più volare in cielo, ma che questo scenda fra noi». E, infine, la fantasia del tutto inedita: «Null'altro che il meraviglioso mondo lunare d'Utopia sarà il risultato della Rivoluzione»[17]. L'interesse per la sollevazione che restaurò la monarchia moderata nell'Inghilterra del 1688 portò al proliferare di studi storici anonimi tramite i quali il termine *glorious revolution* fu esportato sul continente [18]. Nel Nuovo Mondo, come nel Vecchio, la rivoluzione divenne per la prima volta un ideale politico positivo.

Il più dinamico dei «despoti illuminati», Federico il Grande, vide nelle rivoluzioni parte del destino delle nazioni, soprattutto delle più giovani. Nel 1751 egli scriveva che

> fragilità e instabilità sono inseparabili dall'opera degli uomini; le rivoluzioni che le monarchie e le repubbliche sperimentano hanno le loro cause nelle immutabili leggi di Natura [19].

Federico generalmente usava il termine «rivoluzione» nel vecchio senso di ritorno a dove le nazioni erano prima. Ma egli inaugurò pure l'abitudine, caratteristica dei pensatori tedeschi, di riferire il termine al mutamento spirituale così come a quello politico. Disse infatti della Riforma luterana: «Una rivoluzione tanto grande e singolare, che mutò quasi completamente l'assetto europeo, merita di essere esaminata con gli occhi della Filosofia»[20].

Tedeschi come Hegel e Marx dovettero proprio impiegare tali «occhi filosofici» per vedere nelle riforme di Lutero e Federico gli antecedenti della tradizione rivoluzionaria moderna a sfondo ideologico.

L'interesse di Federico il Grande per la rivoluzione come evento politico oltre che spirituale influenzò sottilmente molti tedeschi della sua epoca. Egli creò in Prussia la sensazione di nuove possibilità prometeiche: la sua

inquietudine anti-tradizionalista negli affari di stato fu riflessa nella repubblica delle lettere dai poeti ribelli dello *Sturm und Drang,* mentre gli illuministi radicali di Baviera si agitarono, all'inizio degli anni ottanta del diciottesimo secolo, perché le sue riforme di secolarizzazione fossero ulteriormente portate avanti tramite un'«imminente rivoluzione dello spirito umano»[21]. I loro oppositori, invece, nel 1786 già vedevano in un programma del genere la minaccia di un'«immediata rivoluzione universale»[22].

Così, fu la Germania — e non la Francia — a generare l'idea moderna, compiuta, di rivoluzione come sollevazione laica più universale nella partecipazione e più trasformatrice nei fini di qualsiasi mutamento puramente politico. Questa concezione fu importata a Parigi dal conte Mirabeau, già ambasciatore francese a Berlino; ed essa lo aiutò a diventare la figura di primo piano nelle prime fasi della rivoluzione francese del 1789. Nel suo studio del 1788 su Federico il Grande egli aveva proclamato la Prussia come verosimile destinataria della rivoluzione in arrivo, e gli illuministi tedeschi come suoi probabili dirigenti[23]. Ma l'anno seguente, i discorsi e gli scritti di Mirabeau trasferirono queste aspettative di una profonda trasformazione dalla Germania alla Francia. Così egli divenne sia il leader della trasformazione del Terzo Stato in una nuova Assemblea Nazionale e sia «il primo che riuscisse a lanciare un giornale senza l'autorizzazione del governo»[24]. La sua fama come preminente oratore dell'Assemblea è strettamente connessa al ruolo pionieristico da lui svolto nel convincere i francesi che la loro rivoluzione, sebbene politica nella forma, fosse redentrice nel contenuto. Mirabeau divulgò il termine illuminista «rivoluzione dell'intelletto», introdusse la epitome «grande rivoluzione»[25], e coniò i termini «rivoluzionario»[26], «contro-rivoluzione» e «contro-rivoluzionario»[27]. Mirabeau fu precursore nell'applicare il linguaggio evocativo della religione tradizionale alle nuove istituzioni politiche della Francia rivoluzionaria. Fin dal 10

maggio 1789, egli scrisse ai propri elettori che il fine degli Stati Generali non sarebbe stata la riforma, bensì la «rigenerazione» della nazione[28]. Successivamente definì l'Assemblea Nazionale come «inviolabile tempio della politica nazionale», la Dichiarazione dei diritti dell'uomo «un vangelo politico», e la costituzione del 1791 una nuova religione «per la quale il popolo è pronto a morire»[29].

L'introduzione nel linguaggio tedesco della parola *rivoluzione*, fino allora poco in voga, segnò l'uso nuovo e quasi religioso del termine. Da tempo scrittori e lessicografi vantavano o biasimavano, secondo la propria posizione politica, che «noi Tedeschi desideriamo tanto tenerla lontana [la rivoluzione] che non possediamo neppure una parola per significarla nel nostro vocabolario»; e il termine francese fu introdotto precisamente per «comunicare alla natura [tedesca] il senso di quel movimento», per ispirare timore reverenziale e suggerire qualcosa di inedito al di là del termine tradizionalmente usato per indicare la sollevazione politica, *Umwälzung*[30].

Ritorneremo su questa fede nella rivoluzione come qualcosa di totalmente nuovo, secolare, e rigeneratore, nonché sulle fonti tedesche, occultistiche, di questa idea. Ma ora, dobbiamo brevemente considerare gli stessi eventi della rivoluzione francese. Infatti, le convulsioni che cominciarono nella Parigi del 1789 rappresentano una sequenza senza precedenti di fatti che diedero credibilità alla nuova concezione della rivoluzione espressa da Mirabeau: con sempre maggiore intensità, senza alcun piano prestabilito e senza una continuità nella dirigenza, la Francia creò un nuovo lessico politico centrato sul termine «democrazia»[31] e una nuova interpretazione della rivoluzione come fonte super-umana di linfa vitale per la storia umana[32].

*Note al capitolo primo*

[1] Si veda l'esaustiva tesi di laurea inedita di F. Seidler, *Die Geschichte des Wortes Revolution. Ein Beitrag zur Revolutionsforschung,* München, 1955, pp. 14, 20-23 (LC).

[2] Cit. in Seidler, *ibidem,* p. 167.

[3] Si veda V. Snow, *The Concept of Revolution in Seventeenth-Century England,* in «The Historical Journal», V (1962), n. 2, pp. 167-174; Seidler, *op. cit.,* pp. 108 ss., in particolare p. 114.

[4] Si veda M. Walzer, *The Revolution of the Saints: a Study in the Origins of Radical Politics,* Cambridge (Mass.), 1965; B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution,* Cambridge (Mass.), 1967.

Per l'importanza particolare rivestita dagli ideali religiosi nella rivoluzione americana, si veda A. Heimert, *Religion and the American Mind: from the Great Awakening to the Revolution,* Cambridgè, (Mass.), 1966; W. McLoughlin, *The American Revolution as a Religious Revival: «The Millennium in One Country»*, in «New England Quarterly», XL (1967), pp. 99-110; e H. Stout, *Religion, Communications, and the Ideological Origins of the American Revolution,* in «William and Mary Quarterly», ott. 1977, pp. 519-541. C. Brinton, *Anatomy of Revolution,* New York, 1938, getta le basi per i successivi studi comparatistici trattando la rivoluzione puritana come la prima rivoluzione moderna. Un'analisi ancora precedente, molto poco nota purtroppo, considera la sollevazione inglese come prima rivoluzione «universale»: A. Onu, *Sotsiologiceskaia priroda revoliutsiì,* in *Sbornik statei posviascennykh Pavlu Nikolaevichu Miliukovu,* Praha, 1929.

[5] G. Griffiths, *Democratic Ideas in the Revolt of Netherlands,* in *Archiv für Reformationsgeschichte,* 1959, *p. SO; anche dello stesso autore, The Revolutionary Character of the Revolt of the Netherlands,* in «Comparative Studies in Society and History», lug. 1960, pp. 452-472, che individua nella situazione olandese di quel periodo tutti i lineamenti principali del modello di rivoluzione impostato dal Brinton.

[6] J. Maravall, *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna,* Madrid, 1963, vede la rivolta urbana spagnola del 1521 contro gli Asburgo come «una delle prime esplosioni» rivoluzionarie di carattere sia sociale sia nazionale (p. 65).

[7] D. Kelley tratteggia così l'eroe centrale del suo *François Hotman, A Revolutionary Ordeal,* Princeton, 1963.

[8] H. Koenigsberger, in *New Cambridge Modern History,* Cambridge, 1971, voi. III, p. 302; trad. it. *Storia del mondo moderno,* vol. III: *La Controriforma e la rivoluzione dei prezzi (1559-1610),* Milano, Garzanti, 1968 e dello stesso autore, *Early Modern Revolutions,* in «Journal of Modern History», mar. 1974, pp. 99-110.

[9] J. Salmon, *The Paris Sixteen, 1584-94; The Social Analysis of a Revolutionary Movement,* in «the Journal of Modern History», dec. 1972, p. 540.

Per una recente versione dell'ormai annoso tentativo da Engels in poi di rappresentare le sollevazioni (profondamente religiose) dei contadini in Germania durante la Riforma come antesignane della rivoluzione moderna, si veda P. Blickle, *Die Revolution von 1525,* München/Vienna, 1975; trad. it. *La riforma luterana e la guerra dei contadini,* Bologna, Il Mulino, 1983.

[10] P. Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715,* 1967; trad. it. *La crisi della coscienza europea,* 2 voll., Milano, Il Saggiatore, 1962 rimane il

resoconto classico di questi cambiamenti intellettuali.

[11] P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation. The Rise of Modern Paganism,* New York, 1966, in particolare lib. I: *The Appeal to Antiquity.*

[12] Ottavio Sammarco, *A Treatise concerning Revolution in Kingdoms,* London, 1731 (ed. orig. Torino, 1629). Per i retroscena della sollevazione di Masaniello, si

veda R. Villari, *La rivolta antispagnola a Napoli: Le origini (1585-1647),* Bari, Laterza, 1967. -

[13] *Le rivoluzioni di Napoli. Descritte dal signor Alessandro Giraffi,* Venezia, 1647, e molte successive edizioni.

[14] La rivolta di Masaniello ispirò pure i rivoluzionari ottocenteschi attraverso un'importante produzione operistica e letteraria. Si veda M. Lasky, *The Novelty of Revolution,* in «Encounter», nov. 1971, pp. 37-39, e in partic, nota 24.

[15] James Howell, *Parthenopoeia, or the History of the Most Noble and Renowned Kingdom of Naples,* 1654, di cui tratta Lasky, *The Birth of a Metaphor: On the Origins of Utopia and Revolution,* in «Encounter», mar. 1970, p. 32. Per maggiori dettagli, si veda Lasky, *Utopia and Revolution,* Chicago, 1976; per una magistrale panoramica di 2500 anni di pensiero utopista combinata alla preoccupazione che «lo spirito creativo utopista» possa rimanere «sommerso dal diluvio di pretenziosi esperimenti sociali auto-proclamantesi ideali» oppure bloccato «dal frastuono degli effetti speciali» televisivi e cinematografici e dall'«utopistica applicata» di sedicenti «pseudoscienze predittive», si veda F. e F. Manuel, *Utopian Thought in the Western World,* Cambridge (Mass.), 1979, e la rassegna di R. Nisbet, in «The New Republic», 10 nov. 1979, pp. 30-34.

[16] Secondo Lasky, *Birth,* cit., p. 35. Lasky arricchisce i materiali da noi citati con una copiosa documentazione di origine inglese e spagnola di fine Cinquecento sulle possibilità di una rivoluzione in Inghilterra.

[17] *Ibidem,* p. 36.

[18] Un gruppo di pubblicazioni parigine che vanno da *Révolutions d'Angleterre* (1670) a *Histoire de la révolution d'Irlande* (1692), insieme con sette opuscoli inglesi recanti la parola «rivoluzione» nel titolo (datati dal 1689 al 1693), è reperibile in BO.K. Griewank (*Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung,* Weimar, 1955, pp. 182-189; trad. it. *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna. Origini e sviluppo*, Firenze, La Nuova Italia, 1979) accerta l'esistenza di *Histoires des révolutions* scritte fra Sei e Settecento relativamente al passato e al presente di quasi ogni paese; e ne esistono molte altre che Griewank non cita, come R. Vertot, *Histoire des révolutions arrivées dans le gouvernement de la République romaine,* 1719, 3 voll., che fu tradotta in polacco (J. Sapieha, Varsavia, 1736) e pubblicato in molte successive edizioni.

Troviamo la parola «rivoluzione» nel titolo di una commedia (Catharine Cockburn, *The Revolution in Sweden,* London, 1706), come pseudonimo di un pubblicista (William Revolution, *The Real Crisis, or the Necessity of Giving Immediate and Powerful Succour to the Emperor against France and her Present Allies,* London, 1735), e come aggettivo che descrive un nuovo genere di politica; *Revolution Politicks: Being a Compleat Collection of All the. Reports, Lyes and Stories which were the Fore-Runners of the Great Revolution in 1688,* London, 1733 (su questo, si veda H. Horwitz, *Revolution Politicks: The Career of Daniel Finch, Second Earl of*

*Nottingham, 1647-1750,* Cambridge, 1968).

Gli eventi inglesi del 1688 vengono definiti come «la nostra vecchia Rivoluzione Felice» oltre che «gloriosa»: *The Revolution and Anti-Revolution Principles Stated and Compar'd, the Constitution Explained and Vindicated, and the Justice and Necessity of Excluding the Pretender maintain'd, ecc.,* London, 1724[2], p. 5 (LC).

Un vasto atlante mondiale del 1763 che riporta tutti i mutamenti politici dell'umanità da Noè a Luigi XV (ad esclusione delle «révolutions intérieurs» degli stati), viene intitolato *Les Révolutions de l'Univers,* 1763 (CA).

Il gesuita Pierre-Joseph Dorléans è stato il primo a trattare della storia delle rivoluzioni come soggetto a se stante nel suo *Histoire des révolutions d'Angleterre depuis le commencement de la monarchie,* 1693, 3 voll., in cui descrive il 1688 come «la rivoluzione che infiamma ancora l'Europa». Si veda K.H. Bender, *Die Entstehung des politischen Revolutionsbegriffes in Frankreich zwischen Mittelalter und Aufklärung,* München, 1977, p. 40 nota 1, e p. 132. Per una bibliografia e un elenco cronologico delle storie di rivoluzioni nei secoli diciassettesimo e diciottesimo, vedi pp. 184-201.

19 Federico II re di Prussia (Friedrich der Grosse), *Oeuvres,* vol. II, p. 325, citato in Seidler, *op. cit.,* p. 91.

20 *Oeuvres,* vol. II, p. 235, citato in Seidler, *op. cit.,* p. 236.

21 A. Weishaupt, *Nachtrag von Weitern Originalschriften,* München, 1787, p. 80.

22 F. von Baader il 14 ago. 1786, citato in H. Grassi, *Aufbruch zur Romantik; Bayerns Beitrag zur deutschen Geistegeschichte* 1765-1785, München, 1968, p. 431.

23 Mirabeau, *De la monarchie prussienne sous Frédéric le Grand,* London, 1788, vol. V, pp. 406 e ss.; analizzato in Griewank, *op. cit.,* p. 231.

24 Secondo J. Godechot (a cura di), *La pensée révolutionnaire 1780-1799,* 1964, p. 25.

25 Griewank, *op. cit.,* pp. 230-232; si veda anche Seidler, *op. cit.,* p. 183.

26 Secondo la tesi inedita di T. Ranft, *Der Einfluss der französischen Revolution auf dem Wortschatz der französischen Sprache,* Giessen, 1905, p. 123; e Seidler, *op. cit.,* p. 185, nota 1. Mirabeau enunciò per la prima volta il termine «rivoluzionario» il 19 aprile 1789, e in autunno la parola era ormai di uso comune.

27 F. Brunot, *Histoire de la langue française des origines à nos jours,* 1967, vol. IX, p. 618 note 7 e 8. La prima di queste note solleva la possibilità che la parola sia stata coniata da A. Rivarol, il quale divenne poi un contro-rivoluzionario.

28 Godechot, *Pensée,* cit., p. 127.

29 Citato in J. Thompson, *The French Revolution,* Oxford, 1966, p. 27; Brunot, *op. cit.,* vol. IX, pp. 623-624 rispettivamente.

30 Citato da J. von Campe, *Über die Reinigung und Bereicherung der Deutschen Sprache,* 1794, in Seidler, *op. cit.,* p. 205. Si veda anche l'intera sezione *Verdeutschungen des Wortes Revolution* in Seidler, *op. cit.,* pp. 204 ss.

Nel 1783, un cortigiano prussiano erudito sostenne che il mondo tedesco fosse soggetto unicamente a *révolutions passagères, particulières et intestines,* e che sarebbe stato il baluardo ideale in Europa contro la *revolution totale.* Era questione

di natura per i tedeschi opporsi a *toute révolution trop grand et dangereuse à la sûreté et à la liberté générale:* Ewald Friedrich von Hertzberg, *Dissertation sur les révolutions des états et particulièrement sur celles de l'Allemagne,* Berlin, 1787, pp. 122-126 (riportato in Bender, *op. cit.,* p. 142).

[31] R. Palmer, *Notes on the Use of the Word «Democracy», 1789-99,* in «Political Science Quarterly», giu. 1953, pp. 203-226. Per una quantificazione dell'uso di termini vari: M. Tournier ed altri, *Le vocabulaire de la Révolution,* in «Annales Historiques», gen.-mar. 1969, pp. 109-124, e i materiali citati alle pp. 111-112.

G. von Proschwitz (*Le vocabulaire politique au XVIIIe siècle avant et après la Révolution. Scission ou continuité?,* in «Le Français Moderne», apr. 1966, pp. 87-102) propende per la continuità, ma tutto ciò che riesce a dimostrare è che la terminologia di base della politica parlamentare non-rivoluzionaria (maggioranza, costituzionale, opposizione, ecc.) era stata mutuata dall'Inghilterra molto prima della rivoluzione. L'uso politico-polemico del termine «democrazia» data almeno dalla rivoluzione olandese: un opuscolo del 1583, infatti, esordisce con l'affermazione che «non esiste popolo più felice di quello svizzero, poiché la *Democratia* — cioè un governo borghese *(borgerlijcke)* onesto ed eletto — è la forma istituita in quelle contrade» (il testo è in Griffiths, *Democratic Ideas,* cit., pp. 62-63).

Il termine fu ampiamente e variamente usato all'epoca della rivoluzione americana (si veda R. Shoemaker, *«Democracy» and «Republic» as Understood in Late Eighteenth Century America,* in «American Speech», mag. 1960, p. 83). James Wilson, uno degli autori della Costituzione americana, la concepiva come realizzazione del «principio democratico» (cit. *ibidem,* p. 89). Ma per la maggior parte, i suoi colleglli identificavano la democrazia con il caos, tranne che nei piccoli stati. Essi preferivano parlare di repubblicanesimo, d'accordo con Madison sul fatto che «le democrazie sono sempre state spettacolo di turbolenza e contesa [...] ed hanno sempre avuto una vita tanto breve quanto violenta è stata la loro morte» cfr. «The Federalist», n. 10; si veda anche citazioni in Shoemaker, *op. cit.,* p. 88.

[32] Una concezione fatta propria sia da contro-rivoluzionari come Joseph de Maistre sia da rivoluzionari entusiasti come Georg Foster. Si veda K. Julku, *La conception de la révolution chez Georg Foster,* in «Annales Historiques», apr.-giu. 1968, pp. 227-251. Forse Julku esagera ipotizzando che (p. 251) l'uso settecentesco del termine «rivoluzione» fosse quasi «pastorale»; di fatto, l'uso dinamico, politico, del termine è già rintracciabile nel Seicento. Si veda su questo, in aggiunta a Seidler e Griewank, J. Goulemot, *Le mot Révolution politique (fin XVIIIe siècle),* in «Annales Historiques», ott.-dec. 1967, pp. 417-444.

# II

# Il luogo di legittimazione

Non appena Parigi rovesciò l'*ancien régime,* i suoi cittadini provarono un bisogno pressoché disperato di qualche nuova forma di autorità. Generalmente la storia di questa esigenza viene raccontata in termini di forze politiche o sociali, ma può anche esserlo in termini di ricerca ideologica e geografica di legittimazione.

Qualora si voglia esprimere in un unico termine ciò che i primi rivoluzionari francesi stessero veramente cercando, si potrebbe utilizzare una parola chiave messa in voga più tardi dai Russi: *oprostit'sia,* cioè semplificare. Il desiderio di una radicale semplificazione (anche di se stessi, come suggerisce il verbo riflessivo russo) spinse gli intellettuali seguaci di Rousseau a rigettare ambizioni personali, nonché convenzioni sociali. Un simile anelito alla semplicità indusse i politici, con una progressione che avrebbe portato Robespierre a fare sempre più affidamento sulla liquidazione oltre che sull'ispirazione: alla radice di tutto ciò stava l'appassionato desiderio di aiutare il popolo a trovare una norma semplice e unificante per la società, così come la legge di gravità che Newton aveva scoperto per la natura.

Lungo il percorso verso la semplificazione rivoluzionaria i francesi fusero parecchi ceti in un unico stato; screditarono innumerevoli titoli con l'uso uniformante dei termini «cittadino», «fratello» e «tu»; soppiantarono l'involuta arte rococò con forme di severo neo-classicismo; scardinarono complesse tradizioni cattoliche in nome della Dea Natura o

dell'Essere Supremo; e rimpiazzarono gli argomenti della ragione con slogan ad effetto. I primi rivoluzionari rivendicarono «un re, una legge, un peso, una misura» prefigurando il successivo missionariato francese nella diffusione del sistema metrico decimale [1]. Per tutta la fertile era rivoluzionaria proliferarono nuovi simboli ed associazioni, alla ricerca del *point parfait*: il «punto perfetto» in una «cerchia di amici». Furono questi i nomi singolarmente appropriati delle due principali logge massoniche fiorite a Parigi durante il regno del Terrore[2].

Ma dove era il «punto perfetto» su cui basare una nuova fede laica? Per molti, la progressiva semplificazione del processo politico rispondeva in qualche modo alla riduzione del luogo di sovranità popolare da un'Assemblea Nazionale ad un esecutivo di dodici uomini, poi cinque, tre, e, infine, un uomo soltanto. Comunque fu proprio sotto Napoleone che prese il via la tradizione di professionismo rivoluzionario. La presenza di cospirazioni fra le fila delle armate napoleoniche all'apice del potere imperiale svelò un'insoddisfatta sete rivoluzionaria per qualcosa di più del mero potere.

La violenza faceva parte di ciò che i rivoluzionari cercavano — e sotto molti aspetti fu la loro forma ultima di radicale semplificazione. Migliaia di speranze ed odi poterono essere coagulati nell'unico atto del rito di sangue, nella trasformazione dei *philosophes* in *révolutionnaires.* Come mistero più oscuro della fede rivoluzionaria, la violenza fu discussa inizialmente soprattutto dagli oppositori reazionari, i quali vedevano far proprio, da parte dei rivoluzionari, l'impegno delle più antiche religioni di portare *salut par le sang*[3]. Metaforicamente, la violenza rivoluzionaria è stata descritta nel migliore dei modi come eruzione vulcanica, ovvero il parto travagliato, di un nuovo ordine; poiché da sempre i rivoluzionari credono che la loro violenza debba porre fine ad ogni violenza, essa potrebbe anche venire descritta come il passaggio supersonico in cui staccare i comandi, oppure come il vortice di un gorgo dal quale un oggetto che fatalmente vi

sprofondi venga improvvisamente scaraventato alla libertà.

Il marchio di sangue distingue la rivoluzione autentica dal melodramma mitico attorno alla presa della Bastiglia o del Palazzo d'inverno. La messa in scena assomiglia piuttosto a quella di una passione medievale — in cui, tuttavia, *le point parfait* per un nuovo inizio sia costituito dall'atto di crocefissione anziché dall'evento di resurrezione. La fede in una salvezza puramente secolare induce il rivoluzionario moderno a cercare la liberazione attraverso la distruzione umana anziché la redenzione divina. Ripercorreremo il tragitto della violenza rivoluzionaria dalla fase romantica, italo-polacca, dei primi del diciannovesimo secolo, alla forma ascetica, russa, di fine diciannovesimo e inizi ventesimo secolo.

Eppure la stessa lava che potè distruggere la decadente Pompei fu designata a fertilizzare un nuovo Eden: infatti, l'originaria ricerca di una legittimazione rivoluzionaria non comprese solo la distruzione della Bastiglia e la decapitazione di un re, bensì anche l'anelito ad uno spazio consacrato in cui la perfezione potesse manifestarsi e i suoi oracoli parlare. È una storia di luoghi e persone particolari, che comincia nei caffè del Palais-Royal e porta a Nicolas Bonneville, un personaggio finora trascurato dagli storici.

## *I caffè del Palais-Royal*

«Nessun luogo» — il significato letterale di Utopia — cominciò ad essere «qualche luogo» nel Palais-Royal. La «città celeste dei filosofi settecenteschi» piantò le proprie radici terrene nei caffè che attorniavano i giardini di questo grande parco reale nel centro di Parigi; alti ideali vennero tradotti in termini di conversazione quotidiana; la sofisticatezza dei salotti divenne vanagloria borghese; e la riforma prese la strada della rivolta, e poi della rivoluzione.

Il Palais-Royal trova le sue origini politiche come creazione del cardinale Armand de Richelieu, padre della *raison d'état*

della Francia moderna. Il palazzo fu trasformato in un complesso chiuso di gallerie, sale d'esposizione, centri di ritrovo, all'inizio degli anni ottanta del diciottesimo secolo — e fu aperto al pubblico da Filippo d'Orléans, personaggio d'orientamento riformista. La sua cupidigia converti rapidamente il complesso in un redditizio centro di svago dove «tutti i desideri, non appena concepiti, possono essere esauditi»[4]. Nella tarda primavera del 1787, Filippo edificò *Le Cirque* — un ovale recintato lungo più di cento metri nel bel mezzo del giardino — per incontri pubblici e avvenimenti sportivi.

I caffè sotto i portici e il «circo» al centro del Palais-Royal funsero da incubazione per un'opposizione intellettuale che andava ben oltre il tiepido riformismo *whiggish* delle caffetterie londinesi (che la Casa d'Orléans aveva originariamente cercato di imitare). Il Palais-Royal divenne «una sorta di Hyde Park della capitale francese», «il luogo dove si forma l'opinione pubblica», «l'agorà della città in fermento», «il foro della rivoluzione francese»[5].

Ammesso che si possa dire che la rivoluzione francese sia iniziata in un punto preciso e in un dato istante, ebbene a questo proposito si potrebbero indicare i giardini del Palais-Royal alle 15 e 30 circa di domenica 12 luglio 1789, quando Camille Desmoulins balzò su di un tavolino gridando *Aux armes!* alla folla circostante. Con ciò egli intendeva suggerire una risposta Collettiva dei parigini alla notizia appena giunta da Versailles circa le dimissioni imposte dal re a Necker; non era passata mezz'ora da questa invocazione, che la folla s'addensava per le strade ostentando effigi di Necker e del duca d'Orléans [6].

Il momento era drammatico — nel senso più intenso e letterale del termine. Il Palais-Royal aveva attratto un attento auditorio. Un oscuro compositore operistico arrangiò il palco, aiutando Desmoulins a montare quella che poi questi chiamò *la table magique,* presa dal Café Foy. Una coccarda verde sul cappello di Desmoulins (secondo alcuni una foglia

raccolta da un albero) fu il nuovo distintivo: un simbolo di natura e di speranza da brandire contro gli emblemi innaturali di un'aristocrazia senza domani. L'eroe urbano era (al pari dei successivi Saint-Just e Babeuf) un intellettuale giornalista d'origine campagnola, piccarda; in risposta alla sua arringa, un cast di centinaia di suoi sostenitori si riversò per le strade. Il loro obiettivo immediato fu quello, demonicamente appropriato, di costringere tutti i teatri di Parigi a cancellare le rappresentazioni serali — come a rimuovere dalla città qualsiasi altro dramma che facesse concorrenza al loro. Chiusi i teatri, conversero sulla piazza più grande d'Europa, piazza Luigi XV, che trasformarono in teatro della rivoluzione.

Sotto la statua equestre del padre del sovrano di allora la folla innalzò le effigi del ministro licenziato e dell'ambiguo cugino del re. Il primo atto della rivoluzione/dramma prese il via alle 20 in quella stessa piazza, dove il fuoco delle truppe regie creò i primi martiri della rivoluzione — inducendo la folla a saccheggiare il vicino arsenale. Il dramma sarebbe stato poi ripetutamente rappresentato su questo grande teatro all'aperto, in occasione delle sue scene culminanti: l'esecuzione del re, nel gennaio del 1793 (con la piazza ribattezzata col nome di Place de la Révolution), e la messa pasquale celebrata dallo zar

Alessandro di fronte ai ranghi dell'esercito russo dopo la definitiva sconfitta di Napoleone nel 1815 (e la piazza ricevette il nuovo nome di Place de la Concorde).

Nel luglio del 1789, comunque, la piazza fu solo il punto di transito della folla parigina che raggiungeva il centro della città per esprimervi quella distruzione già manifestata in periferia con l'assalto a quaranta dogane regie. Ovviamente, la destinazione ultima della folla pervenuta ad identità propria il 12 luglio sarebbe stata la prigione-armeria, allora scarsamente popolata, nota come Bastiglia; ma il punto originario di formazione, di quella stessa folla, fu il Palais-Royal. Sito a circa metà strada fra Place Louis XV e Place de la Bastille, durante i primi anni della rivoluzione il Palais continuò a svolgere un ruolo di primo piano nella coreografia del

conflitto.

Gli *habitués* del Palais costituirono, in un certo senso, il «popolo» originario della retorica rivoluzionaria; e la folla che periodicamente vi si riuniva, il modello della mobilitazione rivoluzionaria. All'inizio di agosto, fu convogliata polizia dagli altri settori della città per tenere sotto controllo il disordine regnante nel Palais-Royal, ed affrontare i pericoli che ne sarebbero potuti derivare[7]. Se anche il Palais non si ritrovava compatto dietro il repubblicanesimo di Desmoulins, esso riecheggiava comunque l'anglofilia del duca d'Orleans, salutando gli eventi di Francia come *«cette glorieuse Révolution»*[8]*.* Vennero recapitate a Versailles, all'Assemblea colà riunita, petizioni contro il veto reale da parte dei «cittadini riuniti al Palais-Royal»[9], che si costituirono come una sorta di voce informale dell'autorità rivoluzionaria nella città. Canzoni d'elogio nei confronti dei soldati che si diceva avessero rifiutato di aprire il fuoco sul popolo vennero improvvisate «in nome dei cittadini di Palais-Royal»[10]: «Mancando un re, Parigi trovò un capo nel Palais-Royal» [11].

La questione critica era costituita dal luogo di legittimazione: e i concorrenti ultimi sarebbero stati la corte reale a Versailles da un lato, e dall'altro l'acefalo «foro del popolo», presso il Palais-Royal a Parigi. Fra i due, tuttavia, nell'estate del 1789 si ergevano la neonata Assemblea Nazionale, ancora sotto l'egida del re a Versailles, e l'amministrazione formale di Parigi, ancora all'Hqtel de Ville, in Rue de Rivoli, a metà strada fra il Palais-Royal e la Bastiglia. Il 30 agosto millecinquecento persone sortirono dal Palais-Royal per presentare alla municipalità la prima delle due inutili petizioni volte a ottenere l'appoggio ufficiale alla marcia su Versailles[12].

Infine, domenica 4 ottobre 1789, un folto gruppo si riunì al Palais-Royal; raggiunto da altri parigini, il giorno seguente marciò su Versailles, riportando a Parigi sia il re sia l'Assemblea Nazionale.

Parigi stessa divenne ora il campo di battaglia. Il re fu fatto risiedere alla Tuilieries; l'autorità popolare, invece, stava al Palais-Royal, proprio di là da Rue Saint-Honoré. L'Assemblea Nazionale fu posta in mezzo a entrambi, nei rozzi edifici della vecchia regia scuola di maneggio sovrastante i giardini delle stesse Tuilieries.

La terminologia impiegata per denominare le fazioni all'interno dell'Assemblea rivela l'anelito ad una santificazione spaziale di ideali immateriali. La legittimazione veniva identificata in una collocazione fisica precisa: «sinistra» o «destra», «montagna» o «pianura». La posizione intermedia fra i due estremi dell'Assemblea divenne nota come «palude» (*le marais):* l'acquitrino occupato da coloro che non erano né terra né acqua. Uno dei primi storici della rivoluzione descriveva *le marais* in termini vibranti che anticiparono le denunce dei rivoluzionari successivi nei confronti del «centro» come di qualcosa «privo di principi», «opportunista», cui manchi la determinazione o della destra o della sinistra:

> Fra questi due estremi stagnano uomini dal voto segreto e di silenziosa codardia, sempre devoti al partito più forte e pronti a servire il potere del momento. Il luogo occupato alla Convenzione da questi eunuchi era chiamato *Palude;* viene chiamato *Centro* nelle assemblee moderne[13].

Poi, con la divisione di Parigi in 48 sezioni, il 22 giugno 1790, l'Hotel de Ville fu definitivamente scavalcato da una nuova forma di governo popolare: la *Commune* delle sezioni parigine; e la Sezione del Palais-Royal (più tardi chiamata *Section de la Montagne)* divenne il più affollato governo di sezione del centro città [14].

Le notizie delle divisioni e dei dibattiti interni all'Assemblea Nazionale venivano sovente diffusi dai partecipanti che le riferivano non appena fuori, nei vicini caffè del Palais-Royal. Nacquero qui le prime voci che il re meditasse di abbandonare la Francia travestito o magari scavando una galleria segreta fino a Saint-Cloud [15].

Il Palais-Royal svolse un ruolo centrale nella Parigi rivoluzionaria per tre ragioni. Prima di tutto, esso costituì per

gli intellettuali un santuario privilegiato dove essi potevano tranquillamente passare dalla fase speculativa a quella organizzativa. In secondo luogo, il suo proprietario e patrono, il duca d'Orleans, rappresentava il punto attraverso il quale le nuove idee irrompevano nei circoli di potere dell'*ancien régime.* Infine, il Palais fornì un vivente legame con la Parigi sotterranea e con le nuove forze sociali che dovevano essere mobilitate per qualsiasi vittoria rivoluzionaria.

La proprietà regia assicurava immunità dall'arresto all'interno del Palais-Royal; e dal 1788 al 1792 all'interno dei suoi recinti si formò, e vi tenne le sue riunioni principali, una folla di nuove organizzazioni. Nel fermento del 1789, parecchi talenti artistici e letterari furono guadagnati alla rivoluzione da club d'avanguardia, anche se spesso di vita corta: il Lycée de Paris, il Lycée des Arts, il Musée Français, l'Athénaum, e il Club del 1789 [16]. Il teatro rivoluzionario trovò casa prima nel Théâtre des Variétés, che aveva aperto nel 1785, e quindi nel nuovo Théâtre de la République, da cui presero le mosse nel 1792 molti fra i principali attori del teatro nazionale, compreso il leggendario Talma.

La folla che esplose dal Palais-Royal nel luglio del 1789 portava un busto di Filippo d'Orléans insieme con uno di Necker, e anche la folla che in ottobre si riversò a Versailles inneggiava al cugino del re. In qualità di proprietario del Palais-Royal, Filippo era visto nell'ambito regio come un patrono della causa rivoluzionaria. Il suo viaggio a Londra alla fine del 1789 fu considerato da alcuni come parte di una manovra anglofila per spostare la Francia verso il costituzionalismo monarchico. Filippo aveva scritto nel febbraio del 1789 il suo *Règlement de vie pour le Palais-Royal;* fra le altre cose esso prevedeva la regolare riunione di venticinque pensatori ogni mercoledì sera[17].

La sua personale sponsorizzazione del Musée Français nel suo appartamento, e di varie pubblicazioni così come di rappresentazioni teatrali all'aperto nei giardini del Palais, indussero molti conservatori alla convinzione che il tumulto

rivoluzionario fosse per certi versi il risultato di una cospirazione organista.

Il 15 settembre 1792, poco dopo la proclamazione della repubblica, Filippo d'Orléans si presentò alla nuova municipalità di Parigi chiedendo di essere ribattezzato *Egalité,* e che i giardini del Palais fossero chiamati «giardini dell'eguaglianza»[18]. Egli ritenne doveroso riconoscere che la propria esperienza massonica avesse contribuito a fornirgli una qualche «sorta di immagine dell'eguaglianza», e si disse comunque felice di avere «abbandonato il fantasma per la realtà»[19].

Il ribattezzato capo della Casa d'Orléans fu poi eletto membro della Convenzione — contro l'opposizione di Robespierre. Due mesi dopo, un decreto della Convenzione metteva in dubbio la sincerità della conversione di Filippo, ipotizzando che egli «speculasse sulla rivoluzione come sui suoi fantini» e che egli stesse semplicemente agendo nel modo «più conveniente ai propri interessi»[20]. Jean Paul Marat sollevò ulteriori dubbi sull'autenticità del *civisme* di Filippo. Quando il 20 gennaio fu assassinato un *leader* rivoluzionario all'interno del Palais-Royal, i sospetti su Filippo si acuirono, e la Convenzione diede mano libera a una specie d'organizzazione d'assalto, i cosiddetti «difensori della repubblica», per incursioni nella ridotta orleanista[21]; quando poi, all'inizio della primavera, il figlio di Filippo, il futuro re Luigi Filippo, raggiunse il campo controrivoluzionario insieme con il generale Charles François Dumouriez, Philippe-Egalité venne arrestato — e infine ghigliottinato, il 6 novembre 1793.

Il Palais-Royal fu centro a Parigi non solo di alti ideali e di alta politica, ma anche di bassi piaceri. A fianco dell'«effervescenza politica» alimentata da «agitatori la cui misteriosa esistenza sembra appropriata più ad una fiaba che alla realtà» apparvero sordide pubblicazioni che mescolavano politica e pornografia, come *Il bordello nazionale sotto la guida della regina, ad uso dei confederati provinciali*[22]*.* Anche qui fu Philippe-Egalité a spianare la strada. La sua compagna di lunga

data, Mme de Genlis (più tardi Citoyenne Brûlart), era una sorta di principessa fra le prostitute del Palais tanto quanto un'«istitutrice di prìncipi». Il nuovo segretario personale che Filippo si portò al Palais, nel 1788, era Choderlos de Laclos, l'autore delle *Liaisons Dangereuses,* nonché un pioniere della disinibita pornografia che fiori durante l'epoca rivoluzionaria[23]. Il marchese de Sade, amico di Laclos, aprì una bancarella nel Palais per vendervi i propri tenebrosi capolavori: ogni forma di gratificazione sessuale da lui descritta era ammessa nei caffè e negli appartamenti del Palais. I giardini erano luogo di raccolta per prostitute, e le donne perbene non osavano metter piede al Palais-Royal dopo le 11 di mattina[24]. Ancor prima della rivoluzione il Palais aveva generato una contro-morale sua propria. Un'insolente prostituta che rifiutò di concedersi al conte d'Artois divenne un'eroina popolare, e un caffè, *La Vénus,* venne intitolato in suo onore[25]. L'ingresso sui negozi e porticati al centro del Palais, dove generalmente si prendevano contatti e appuntamenti (la cosiddetta Gallerie des Bois o Camp des Tartares) aveva come scultura centrale «la belle Zulima»[26], una statua di cera raffigurante, con un realistico color carne, una donna nuda.

I caffè erano il cuore e l'anima del Palais-Royal. Ce n'erano circa due dozzine che richiamavano nei luoghi di piacere sotto le proprie volte vagabondi erranti per i giardini: erano — letteralmente e simbolicamente — il sottosuolo di Parigi. Così come il Circo nel mezzo dei giardini (che era scavato per cinque ottavi sotto il livello del suolo), i caffè erano per la maggior parte sotterranei. Alcuni dei nomi più celebri — Café du Caveau, Café des Aveugles, e Café du Sauvage — danno l'idea dell'aria fetida, dell'oscurità misteriosa, e dell'indulgente abbandono che caratterizzavano questi ritrovi sotterranei. Il Café des Aveugles offriva venti «grotte» separate per i trastulli narcotici e sessuali dei propri avventori, i quali generalmente vi discendevano dopo qualche preliminare alcolico più leggero, al Café Italien, direttamente sopra[27]. Per coloro che invece rimanevano, o riemergevano, al Café Italien (noto anche come

«Corazza») le passioni si scatenavano in politica, e la politica divenne internazionale proprio grazie alla sua ampia clientela italiana.

Il verbo «fare politica» *(politiquer*) può darsi abbia tratto le sue origini dal linguaggio dei caffè del Palais[28]. Ma era uno strano tipo di politica quello che usciva da questo ambientino: l'irriverenza sarcastica e la speculazione utopica erano di gran lunga preferite alla piatta concretezza. Non era la politica degli uomini responsabili dell'esercizio del potere all'interno dell'Assemblea Nazionale o nell'ambito delle sezioni parigine; era una politica del desiderio ispirata da bevande che inducevano a una sorta di beato oblio, come il *drink* dallo storpiato nome italiano *non-lo-sapraye* («non lo saprai mai»), e da ghiottonerie come i gelati del Café Tortoni[29].

I caffè del Palais-Royal rigurgitavano pure di oggetti votivi della nuova fede nascente nelle scienze applicate. Nel Café Mécanique, «l'antenato dei nostri bar automatici»[30], le bevande apparivano da dietro sportelli che facevano parte di un complesso insieme di leve e altri congegni ad illustrazione di vari principi della fisica newtoniana. L'illusione diventava realtà nel Café des Milles Colonnes, dove appositi specchi moltiplicavano a migliaia l'immagine di poche colonne. La stufa che scaldava il Café Italien aveva le fattezze del pallone fatto volare da Joseph Montgolfier, anch'egli avventore dello stesso caffè[31].

Questo complesso di caffè fece apparire il Palais-Royal al più acuto fra gli osservatori di Parigi alla vigilia della rivoluzione come «la capitale di Parigi, una sontuosa piccola città nel bel mezzo di una più grande; il tempio della voluttà»[32]. Il santuario di questo tempio era il Çafé Foy, davanti al quale si esibì Desmoulins nel suo celebre «all'armi» del 12 luglio 1789. Il Foy era l'unico caffè a godere del privilegio di tenere tavoli anche nel giardino e di controllare una galleria d'uscita su rue de Richelieu. Così, esso divenne il «portico della rivoluzione» [33], il punto preciso dal quale i seguaci di

Desmoulins presero l’iniziativa passando dalle chiacchiere all’azione nelle strade: «Durante questi mesi di eccitazione, il Café Foy stava al Palais-Royal come il Palais-Royal a Parigi: la piccola capitale dell’agitazione nel grande regno dell’agitazione»[34].

Il Foy si guadagnò un alone di martirio quando fu temporaneamente chiuso per ordine del re verso la fine del 1789, e i caffè del Palais-Royal continuarono a politicizzare il popolo di Parigi in modo ben più galvanizzante di quanto riuscissero a fare l’Assemblea Nazionale o le sezioni. Un osservatore relativamente neutrale scriveva nel 1791:

> Quando una posterità più matura e illuminata della generazione presente studierà imparzialmente la storia della rivoluzione francese, stenterà a credere che i caffè diventassero i tribunali supremi dentro alla città al centro di un libero stato. Il Café de Foy e il Café du Caveau [...] sono oggi due repubbliche nelle quali la più fervida intolleranza prende il nome di patriottismo[35].@@@

In questo periodo, i «caffè crebbero e formarono club; i loro tavolini divennero tribunali; i loro *habitués,* oratori; il loro chiasso, petizioni»[36].

Man mano che s’inaspriva la polemica fra i rivoluzionari, ciascuna fazione fece proprio un caffè all’interno del Palais — trasformandolo in avamposto e quartiergenerale. Il Café du Caveau era il luogo di riunione dei girondini: qui essi prepararono le manifestazioni del 10 agosto 1792 che rovesciarono la monarchia e instaurarono la Prima Repubblica. Il Café Italien era un punto d’assemblea dei più radicali fra i giacobini, i quali finirono per occupare l’Assemblea Nazionale e instaurare la dittatura rivoluzionaria all’inizio dell’estate del 1793[37].

Ma i giacobini operavano principalmente fuori dal Palais, derivando il nome della loro organizzazione nazionale dal monastero cappuccino dove si riunirono per la prima volta i dirigenti parigini. I politicanti giacobini sospettavano parecchio del Palais-Royal a causa dell’assoluta mancanza di disciplina che vi regnava e anche per ragioni di segno opposto, per timore cioè che potesse cadere soggetto alla disciplina di

un potenziale pretendente al trono: Filippo d'Orléans. Essi temevano non solo i realisti, i quali pure controllavano caffè all'interno del Palais, ma anche gli amici stranieri della rivoluzione che godevano dell'ospitalità del Palais-Royal. Così, durante la mobilitazione nazionalistica del. 1793, quando tutta Parigi divenne teatro di conflitto politico, la dittatura giacobina di Robespierre ridusse la libertà del Palais-Royal. I caffé-quartiergenerali dei giacobini e dei babuvisti furono spostati sulla riva sinistra; e di conseguenza, ancor prima che il Circo venisse dato alle fiamme nel 1798, e i caffè fossero svuotati da Napoleone nel 1802, il Palais-Royal perse la sua centralità.

Ma perché il Palais-Royal riuscì con tanto successo a mobilitare emotivamente le masse nei primi anni della rivoluzione, fin quando cioè non rimase schiacciato sotto il peso dell'emergenza militare e del potere statale? La verità sembra stare nel fatto che i caffè non garantissero soltanto un luogo riservato per incontri politici, ma costituissero anche l'inebriante fermento ambientale di un'utopia terrena. Vi erano ignorate le distinzioni di rango, e gli uomini erano liberi di esercitarvi una libertà sia politica sia sessuale. Nel corso di una sola escursione, il visitatore poteva godere di nuove bevande della libertà, come liquori tricolori, assaggiare cibi esteri all'interno di *boîtes* profumate, vedere, nell'appartamento di Philippe-Egalité, la storia del mondo tracciata dalla «lanterna magica», visitare sotto i portici un museo delle cere quasi porno, assistere a un melodramma che comprendeva pure musiche e acrobazie nel *Cirque,* e quindi sprofondare nei sotterranei per passatempi che andavano dal ventriloquismo di un nano ad esperienze sessuali con una prostituta prussiana alta due metri e quaranta, M.lle Lapierre[38].

In un'atmosfera del genere, illusione e fantasia si mescolavano a gratificazioni materiali rendendo l'ideale di una felicità totalmente secolare credibile oltre che desiderabile. Gli intrattenimenti edonistici erano combinati con la discussione politica e intellettuale in un'atmosfera di eguaglianza sociale e immediatezza di comunicazione del tutto sconosciute fra le

convenzioni aristocratiche dell'*ancien régime.* Fra servi, accompagnatori, e bottegai del Palais erano rappresentate tutte le razze: due Neri (noti come Aladino e Scipione) erano rispettati alla maniera dei «matti» di corte all'epoca rinascimentale, e sovente venivano interpellati per risolvere dispute[39]. La forma di comunicazione era egalitaria. Il linguaggio sovente scatologico dei caffè veniva riprodotto in rappresentazioni promosse dal duca d'Orleans nel suo «giardino dell'eguaglianza»; e il suo cosiddetto *genre Poissard* introdusse irriverenti canoni di discorso che divennero ben presto regola nel giornalismo rivoluzionario.

Il Palais-Royal era un ricettacolo verbale che inondava Parigi e la Francia intera di retorica rivoluzionaria e di linguaggio iconoclastico. Come notava un opuscolo, già nel 1790: «Il Palais-Royal è un teatro, che imprime un enorme movimento sulla capitale e su tutte le province del regno di Francia!»[40]. L'anonimo scrittore stava descrivendo la provocazione di un settore del Palais nei confronti di Mirabeau; e la conclusione implicita era che la legittimità non stesse più con l'oratore dell'Assemblea, celato «dietro la maschera dell'interesse nazionale», ma fosse ormai espressa dal popolo spontaneo del Palais[41]. Il Palais era divenuto non solo «il tempio del patriottismo e della saggezza», ma anche il luogo di combustione della *révolution sentimentale*: quell'«immensa e pressoché universale esplosione di sensibilità» iniziata con Rousseau, che trasformava ogni crisi politica in una sollevazione emotiva. «Dal maggio all'ottobre del 1789, non si è avuta scena [...] che non finisse in lacrime e abbracci». E molte di quelle scene presero le mosse dal Palais-Royal: «un tempio sacro, dove parole sublimi risuonano a celebrazione di questa rivoluzione tanto felice per la nazione francese e di così buon augurio per l'intero universo»[42]. All'interno del caffè un piccolo gruppo di amici fidati si riuniva attorno a un tavolo e gradualmente veniva a formare una nuova unità di base per l'attività rivoluzionaria: il «circolo». Mercier notava che ancor prima dello scoppio della rivoluzione nel 1789,«il gusto dei

circoli, ignoto ai nostri padri e mutuato dagli inglesi, aveva cominciato a diventare naturale»[43]. Ma a differenza degli inglesi, i francesi del Palais-Royal diventavano «gravi e seri non appena riuniti in un circolo»[44]. Il gruppo ristretto di amici poteva passare dalla superficiale giovialità del caffè all'impegno più profondo del circolo: unificato dalla ricerca della verità, dalla certezza di condividere eccelsi ideali, e dalla «forza garantita dall'eguaglianza formale»[45].

Il più importante di questi corpi apparsi nel Palais-Royal durante i più turbolenti e creativi anni della rivoluzione fu il Circolo Sociale *(Cercle Social),* per certi versi il prototipo delle organizzazioni rivoluzionarie del futuro. Il suo fondatore, Nicolas Bonneville, fu tanto importante e innovatore all'epoca quanto negletto e sottovalutato in seguito. Rivolgeremo ora la nostra attenzione a questo notevole personaggio.

## *Nicolas Bonneville e il giornalismo oracolare*

La nuova fede rivoluzionaria era alimentata nelle redazioni giornalistiche non meno che nei caffè. Di fatto, pressoché ad ogni punto cruciale della rivoluzione francese, al centro della scena stavano giornalisti — o, meglio, a sinistra, con i dirigenti politici veri e propri sempre leggermente alla loro destra.

L'abate Sieyès, un decano del Palais-Royal[46] e una delle voci preminenti del Terzo Stato nel 1789, ipotizzò che il Quarto Stato (il giornalismo) fosse ancor più importante del Terzo:

> La stampa ha cambiato il destino d'Europa; cambierà il destino del mondo [...].
>
> La stampa è, rispetto agli spazi immensi d'oggi, ciò che era la voce dell'oratore nella pubblica piazza di Atene e Roma[47].

Sotto molti aspetti, il Quarto Stato rimpiazzò il Primo, la

Chiesa. Nella Francia rivoluzionaria il giornalismo s'arrogò rapidamente il ruolo, già della Chiesa, di propagatore di valori, modelli, e simboli per la società nel suo complesso. Di fatto, l'emergere di rivoluzionari impegnati, ideologizzati, in una società tradizionale (la Russia degli anni sessanta del diciannovesimo secolo non meno della Francia degli anni novanta del diciottesimo) dipese in massima parte dalla trasformazione di preti e seminaristi eruditi in giornalisti rivoluzionari. Al pari delle relazioni fra chiesa e stato in epoca precedente, le relazioni fra giornalisti e politici dell'epoca rivoluzionaria furono sia di interdipendenza sia di periodico conflitto.

Il nuovo tipo di giornalista intellettuale creò durante la rivoluzione francese sia il basilare senso di legittimità sia le forme espressive della moderna tradizione rivoluzionaria. La pubblicistica fu l'unica professione redditizia svolta da Marx, Lenin, e dalla maggior parte degli altri capi rivoluzionari durante i loro lunghi anni di esilio e di emarginazione.

La storia del legame fra giornalismo e rivoluzione — congiunzione. su cui torneremo ripetutamente — prese il via con l'improvvisa assunzione da parte dei giornalisti, all'inizio della rivoluzione, di due nuovi compiti: essere garanti delle libertà civili acquisite, mai conosciute prima, e svolgere l'altrettanto inedito compito della più vasta mobilitazione civica,

L'idea che gli eventi di Francia fossero parte di un processo più grande della somma delle sue parti fu divulgata dai nuovi giornali che sorsero nel 1789, come «Révolutions de France et de Brabant» e «Révolutions de Paris». Al momento di cessare le sue pubblicazioni, nel febbraio del 1794, quest'ultimo proclamò che il popolo fosse ormai al potere e che *la révolution est faite*[48]. Ma il regno del Terrore era al suo apice, e una nuova specie di giornalista-agitatore aveva insegnato alle masse a credere che la rivoluzione non fosse affatto completata: si trattava di uomini come lo svizzero-sardo dottor Jean-Paul Marat e il libertino normanno Jacques-René Hébert, che aveva iniziato la propria carriera di pubblicista mentre lavorava come

bigliettaio presso il Théâtre des Variétés, al Palais-Royal.

Ma fra tutti i pionieri del giornalismo rivoluzionario, Nicolas Bonneville fu probabilmente il più originale. Egli fu il primo a stampare il celeberrimo attacco della *Marseillaise:* «Aux armes, citoyens!», ancor prima che fosse impiegato per aizzare la folla contro la Bastiglia[49]. Da maggio a luglio 1789, il nuovo giornale di Bonneville, «Le Tribun du Peuple», diresse l'attenzione dei lettori oltre la rivoluzione che si stava realizzando, verso «la rivoluzione che si sta preparando»[50]. Egli auspicava la proclamazione non tanto di una repubblica politica, quanto della «repubblica delle lettere»[51]: un'adunata di intellettuali per guidare l'umanità.

Bonneville concepiva il suo giornale come un «circolo di luce», i cui collaboratori avrebbero dovuto trasformare il mondo facendo di se stessi «contemporaneamente un centro di illuminazione e un corpo di resistenza»[52]. Essi dovevano diventare «i legislatori dell'universo»[53], preparando «un grande piano di rigenerazione universale»[54], e opponendosi «a quegli esseri pusillanimi che la folla indifferente chiama moderati»[55]. L'autorità suprema non avrebbe dovuto essere un qualsiasi funzionario eletto, bensì un «tribuno»: una versione moderna dell'idealizzato comandante tribale degli antichi, incorrotti, romani. La rivoluzione a venire doveva essere guidata da un «tribuno della plebe», una reincarnazione di quei capi speciali scelti per la prima volta dalle legioni plebee nel 494 a.C. per la difesa contro il patriziato romano.

Alla vigilia del primo anniversario della presa della Bastiglia, Bonneville divenne il primo ad impiegare la più basilare arma della presa rivoluzionaria del discorso: indirizzandosi al re di Francia, egli sostituì al formale, aristocratico *vous,* il familiare, plebeo *tu*[56].

Per quanto Bonneville venisse eletto segretario dell'assemblea dei rappresentanti della *Commune* parigina che si riunì nel giugno 1790, fu essenzialmente tramite il suo nuovo giornale che egli si sforzò di esercitare il proprio «tribunato

nella Repubblica delle Lettere»[57]. Nella diciassettesima e ultima edizione del «Tribun», Bonneville proclamò la sua intenzione di dare alla rivoluzione «una bocca di ferro... una sorta di tribuna che sarà sempre aperta»[58]. Quindi pubblicò un «Bulletin de la Bouche de Fer» in estate[59], e in ottobre diede alle stampe il primo numero della «Bouche de Fer», che egli concepiva come una specie di oracolo:

> C’est la force magique
> Et sa Bouche de Fer sauve la République [60].

Il primo numero definiva «La Bouche» «un potere diverso, superiore», un «quarto potere»[61] — un potere esterno e superiore alle tre branche di governo che la rivoluzione americana aveva additato all’ammirazione dei riformisti europei. Questo «potere superiore» aveva il diritto-dovere di censura e denuncia a difesa della rivoluzione. La sua sarebbe stata una missione di «sorveglianza universale» a beneficio di «quella moltitudine di bravi cittadini che non sono ancora sufficientemente illuminati per sapere ciò che vogliono»[62].

I corrispondenti del giornale di Bonneville erano «tribuni del popolo», i quali non avevano solo il compito di stigmatizzare le tendenze dispotiche dei monarchi, ma anche quelle delle assemblee patrizie locali: questi tribuni non dovevano limitarsi ad illustrare la loro ragione, ma dovevano anche conoscere e far conoscere «il cuore della loro gente»[63].

Tutte le nazioni e le lingue dovevano indirizzare messaggi alla bussola di Bonneville, raffigurata come una bocca di ferro. Questa «bocca» avrebbe poi ingurgitato e digerito le parole di cui veniva cibata per annunciare quindi il proprio consiglio «agli amici della verità», ovunque fossero. Così come le «bocche d’oro» parlavano di guerra, così la «bocca di ferro» annunciava l’avvento della pace universale[64]. Di fatto, la sua distribuzione veniva annunciata per le strade da trombettieri[65]; e l’eco di queste trombe non morì certo quando il giornale di Bonneville cessò le pubblicazioni, il 28

luglio 1791.

Nei primi anni della rivoluzione, Bonneville e altri giornalisti letterati inventarono in effetti una nuova, post-aristocratica forma di francese ricca di neologismi e salutata come la *langue universelle de la République*[66]. Questa lingua fu introdotta a forza nelle province, dominate dal dialetto, come mezzo di distruzione del realismo locale in un'epoca di pericolo nazionale. Dal 1792 i documenti del governo centrale non vennero più tradotti nei dialetti provinciali; per certi versi, un «corpo della parola» sostituì il corpo del re come simbolo dell'unità francese[67].

Questa nuova lingua traeva le proprie origini direttamente dal linguaggio rivoluzionario. La Francia rivoluzionaria distrusse molte tradizioni orali delle province e delle campagne tramite la diffusione da Parigi delle sue canzoni e dei suoi discorsi. Nelle mani degli accoliti di Bonneville — uomini come Anacharsis Cloots, l'«oratore della razza umana» — la lingua parlata tendeva a recuperare la sua primitiva funzione di incantesimo collettivo. Il più intimo amico di Bonneville, il curato Claude Fauchet, che aveva partecipato alla presa della Bastiglia, ora tuonava dal pulpito con un nuovo genere di sermone rivoluzionario. Nella cittadella stessa della Francia cattolica, la cattedrale di Notre-Dame, Fauchet impiegava parole che anticipavano Lincoln per chiedere un nuovo tipo di governo: «pour le peuple, par le peuple, au peuple[68]». Molti dirigenti rivoluzionari erano stati istruiti in retorica dai gesuiti, e in oratoria dalla pratica come penalisti o come predicatori. I filosofi del periodo pre-rivoluzionario avevano sempre meno «cercato di provare quanto piuttosto di commuovere, meno di dimostrare quanto di toccare»[69]. Ancora giovane avvocato, Robespierre sognava di stimolare «quel dolce fremito dei cuori tramite cui le anime sensibili rispondono alla voce del difensore dell'umanità»[70].

«Vous frémissez, messieurs!» disse Danton all'Assemblea Nazionale che si stava preparando a fondare la Prima Repubblica, nel 1792. Questo «fremito voluttuoso» pareva

essere un «simbolo del contagio della parola»[71]: e rifletteva altrettanto la trasformazione apportata dallo stesso Danton («il Mirabeau del popolo») nella retorica rivoluzionaria: la sostituzione delle metafore classiche e delle forme aristocratiche con discorsi semplici diretti alle masse[72]. L'oratoria espressa in questo nuovo idioma alimentò la febbre del 1792-1794 e dominò i nuovi rituali civici.

I giornalisti sembravano riecheggiare spesso, se non addirittura riprodurre, la parola parlata. Si pensava che il linguaggio spontaneo si approssimasse alla lingua della natura stessa: e c'era una repulsione quasi fisica verso qualsiasi scritto non direttamente ispirato alle idee rivoluzionarie. Saint-Just denunciò il «demone della scrittura» che portava alla «tirannia degli uffici»[73], mentre Cloots metteva in guardia contro «gli uomini di lettere», che non erano «uomini di idee»[74]. Bonneville si scagliava contro «mania dei decreti»: «Point de décrétomanie ou nous perdons les moeurs et la liberté!»[75].

Bonneville insisteva che l'autorità degli intellettuali rivoluzionari avrebbe soppiantato una volta per tutte l'autoritarismo dei politicanti. Egli era stato uno dei primi a insultare Necker prima della rivoluzione; a denunciare Lafayette come potenziale «Cesare», e a mettere in guardia contro le ambizioni dei giacobini con lo slogan *point de société dominatrice*[76].

La comparsa degli intellettuali rivoluzionari nel mondo moderno è inseparabile dalla loro adorazione per *le peuple-Dieu*. Secondo Bonneville, l'unico antidoto contro l'indulgere delle «società parolaie» aristocratiche era l'immersione nel linguaggio del «popolo». Come ovvio, Bonneville non si riferiva al linguaggio effettivamente parlato dalla gente comune, ma a ciò che egli reputava fosse il linguaggio nascosto dei loro desideri reconditi, l'espressione di quella bontà naturale che preserva gli uomini qualora essi vivano come «fratelli e amici»[77]. Già prima della rivoluzione,

Bonneville aveva esortato l'aristocratico Condorcet ad esprimersi più semplicemente. Se gli scrittori non riescono ad ispirare il popolo, che «per natura possiede una capacità di intuizione immediata», la colpa è del *philosophe* aristocratico, il quale ha perso contatto con il «linguaggio del fuoco», il «linguaggio universale: lacrime e sospiri» [78].

Nella sua ricerca proto-romantica di origini incontaminate e di una radicale semplicità, Bonneville ipotizzò che sia la parola sia la devozione avessero preso le mosse quando l'uomo pose per la prima volta il fuoco nell'acqua e udì lo spegnersi della fiamma, lo sfrigolio *is-is.* Egli sostenne che la cattedrale di Notre-Dame fosse stata costruita sul luogo di un culto precedente, più universale, quello di Notre-Isis[79].

I miti legittimanti la rivoluzione divennero inestricabilmente connessi con le parole chiave tratte dal linguaggio di «lacrime e sospiri» e utilizzate per incantare, più che per spiegare. Il discorso razionale dei filosofi rimase ingolfato nel torrente di terminologie prodotte dagli intellettuali per la plebe, ripetute con grida stentoree, sottolineate e ingigantite su volantini e manifesti murali. I letterati riformisti della generazione precedente denunciarono amaramente la nuova «attitudine a dominare la conversazione» tramite *idées forces,* ad approfittare del potere di «termini mal definiti», a mascherare denunce usando il «si dice che» anziché «nomi ben precisi»[80]; ma essi riconobbero pure che i nuovi giornalisti avevano scoperto il segreto di sollevare le masse:

> Il popolo, schiacciato dal lavoro quotidiano, non ha né la capacità né il tempo, né il desiderio di leggere. . Questa enorme massa di gente non avrebbe mai potuto essere stata guidata nel tremendo movimento degli ultimi tre anni da opere metafisiche, filosofiche, di eloquenza. Erano necessari altri livelli [...] non libri, ma parole: libertà, tirannia, dispotismo[81].

Nella Parigi rivoluzionaria all'apice del Terrore, le parole erano diventate armi. Robespierre zittì Hébert in marzo, e in maggio giustificò l'ulteriore progresso della censura con una particolare interpretazione del linguaggio, in base al quale le parole erano definite come «vincoli societari e guardiani

di ogni nostra conoscenza»[82].

Tuttavia, da un Palais-Royal ancora indisciplinato giungeva l'invocazione della diretta traduzione delle parole in azioni: si trattava di un opuscolo propriamente intitolato *L'Explosion,* scritto da Jean-François Varlet, un protetto di Hébert e Bonneville, il quale metteva in guardia che il dispotismo fosse passato «dai re ai comitati»[83].

Se le parole dominavano il mondo, si poteva pensare che il potere ultimo appartenesse ai compilatori del dizionario ultimo. Di fatto, ciò fu tentato da due amici di Bonneville (e amici fra loro), Restif de la Bretonne e Louis-Sébastien Mercier. Ciascuno aveva steso all'inizio della rivoluzione dettagliate descrizioni della vita parigina e di ciò che accadeva all'interno del Palais-Royal[84]. Il linguaggio «universale» che entrambi si sforzarono di creare era il linguaggio delle aspirazioni della città che tutti e due amavano, e dell'immaginario della sezione che conoscevano meglio.

Restif tentò di stendere un *Glossographe* per una nuova lingua universale che avrebbe liberato il francese dall'essere meramente un «dialetto del latino»[85]. Mercier profuse la maggior parte delle proprie energie in epoca rivoluzionaria ad un'imponente opera che vide la luce solo nel 1801: *Neologia, ovvero il vocabolario delle parole nuove o che devono essere rinnovate.* Mercier paragonò la propria fatica alla conquista napoleonica di nuovi territori per la repubblica, descrivendo se stesso come *le premier livrier de la France* — una posizione evidentemente comparabile nell'ambito della repubblica delle lettere a quella del primo consolato napoleonico nella repubblica della politica[86]. Dopo aver litigato con Napoleone, Mercier continuò a lavorare sul suo *Dizionario universale della lingua*[87], parzialmente soppresso e mai ultimato.

Al pari di Restif e Bonneville, Mercier morì dimenticato per poi continuare ad essere ampiamente ignorato dagli storici della rivoluzione. Ma, a differenza degli altri due, la sua

importanza non risiede tanto nel contributo al successivo sviluppo della tradizione rivoluzionaria: Mercier va piuttosto ricordato per la sua anticipazione della rivoluzione francese. La sua notevole opera utopistica del 1768-81, *L'An 2440,* predisse la distruzione della Bastiglia[88] e una futura forma repubblicana di governo per la Francia. La repubblica avrebbe dovuto essere basata non su meccanismi istituzionali, bensì su un linguaggio democratizzato che avrebbe «restituito egual dignità alle parole tanto quanto agli uomini. Nessun singolo termine sarà spregevole»[89], e il popolo di tutto il mondo si sarebbe nutrito con le parole di giornali «grossi due volte le gazzette inglesi»[90]. Quando infine si ebbe l'esplosione rivoluzionaria, Mercier ne fece risalire le origini a Rousseau[91], e ritenne che il suo diffondersi fosse dovuto a parole che irrompevano nell'uso contemporaneo, «scoppiettando» come faville. L'introduzione all'edizione tedesca dell'*Anno 2440* trovò la sua definizione «piena di fuoco»[92], e Mercier impiegò la stessa metafora quattro anni più tardi per suggerire profeticamente il legame fra idee e rivoluzione:

> la fiamma della filosofia [...] è stata accesa e domina l'Europa: il vento del dispotismo, nel tentar di reprimerla, riesce solo ad alimentarla e a farla espandere in incendi sempre più ampi e luminosi[93].

Il custode ultimo di questa fiamma era il più segreto fra i gruppi interni al Palais-Royal: il «Circolo Sociale» di Bonneville. Questa organizzazione combinava l'ideale massonico di *circolo* segreto, purificato, con l'ideale roussoviano di contratto *sociale,* e non meramente politico. Vi si poteva scorgere qualche continuità con il pre-rivoluzionario Club del Contratto Sociale, o Club Sociale, sotto Filippo d'Orléans, a cui Bonneville aveva aderito[94]. Sembra che egli avesse concepito questa nuova organizzazione in ottobre o novembre del 1789, e la riunisse per la prima volta nell'estate del 1790 come risultato delle riunioni di redazione del giovedì del suo «Tribuno del popolo» — inizialmente come organismo di

sorveglianza e censura per «La Bouche de Fer»[95].

Bonneville distinse la sua nuova organizzazione da tutti gli altri club rivoluzionari. Nel primo numero della «Bouche de Fer» egli insisteva che «il Circolo Sociale *non cerca né maestri né discepoli,* non è affatto un club»[96]. I membri avevano tessere e nomi d'affiliazione segreti; essi comprendevano un gruppo ristretto, centrale, con attorno una «più ampia cerchia di amici della verità»[97], e la «Bouche» rappresentava il «gerofantico» interprete della verità per quelli all'esterno.

Bonneville tentò di organizzare all'interno del *Cirque* del Palais-Royal una «Confederazione universale degli amici della verità», alla cui sessione d'apertura, nell'ottobre 1790, parteciparono circa seimila membri[98]. Sembra che Bonneville la concepisse come una sorta di parlamento ideologico rivale dell'Assemblea Nazionale, oganizzato da «vecchi amici uniti dai principi e dal cuore molto prima della nascita dell'Assemblea Nazionale»[99].

La costituzione della confederazione, pubblicata nel novembre 1790, la descriveva come servitrice del Circolo Sociale «e di tutti i circoli di liberi fratelli *(franc-frères*) ad esso affiliati» [100]. Devono essere esistiti «circoli di liberi fratelli» a Utrecht, Ginevra, Genova, Filadelfia — tutti centri di corrispondenza del Circolo Sociale[101]. Sembra che un'altra grossa succursale fosse Londra, dove Bonneville era vissuto e aveva scritto proprio prima della rivoluzione, e dove una tipografia e una sezione ufficiale del Circolo Sociale vennero aperte sotto la direzione di «uno dei nostri liberi fratelli inglesi — John Oswald»[102].

Oswald era uno scozzese sradicato, un soldato di ventura che aveva combattuto sia in America sia in India, un individuo che aveva lavorato sia come gioielliere sia come veterinario ed era riuscito ad apprendere un numero incredibile di lingue, compreso l'arabo, il greco, e il portoghese[103]. Oswald fu uno

dei primi stranieri a salutare la rivoluzione francese, e divenne, di fatto, il corrispondente londinese di Bonneville. Egli contribuì alle pubblicazioni di Bonneville, le tradusse, e le trasmise a liberi fratelli scozzesi e irlandesi, oltre che inglesi.

Gli amici inglesi di Bonneville denunciarono la costituzione inglese, a lungo ammirata dai riformisti francesi, bollandola come dispotismo parlamentare: secondo loro, essa rappresentava la povera gente allo stesso modo in cui «i lupi rappresentano un gregge di pecore»[104]. Oswald partecipò personalmente alla lotta militare della repubblica francese contro la coalizione guidata dall’Inghilterra. Nel 1793 a Parigi, poco prima di andarsene a morire in battaglia in Vandea insieme con i suoi due figli, egli pubblicò *The Government of the People; or a Sketch of a Costitution for the Universal Common-Wealth. By John Oswald Anglo-franc, Commandant of the First Battalion of Pikes, in Service of the Republic of France*[105]. Una «Costituzione per la repubblica universale» era l’unica appropriata per una «confederazione universale degli amici della verità».

Nella sua opera principale per la «Confederazione universale degli amici della verità», Bonneville vedeva la giustizia irraggiarsi dal «centro del circolo sociale», e la verità generare l’«elettricità» della condotta virtuosa[106]. Qui egli diede una delle prime razionalizzazioni del ruolo di un’élite intellettuale: «Nell’organizzazione intellettuale, la verità è il centro verso il quale tutto deve gravitare»[107]. La stessa consacrazione alla Verità, comunque, potrebbe richiedere l’occultamento tattico di alcune verità

> non per crudeltà gratuita, ma allo scopo di garantire poco alla volta, universalmente, la sicurezza degli innumerevoli gradini da percorrere sotto la nostra guida [108].

«Tutti i partiti» rispetteranno «La Bouche de Fer», dal momento che «non serve nessuno di loro»[109], ma solo la Verità.

Gli «Amici della Verità» di Bonneville immaginavano il

dominio universale della «repubblica delle lettere», non il controllo particolaristico di una qualsivoglia repubblica politica. L'autorità non doveva giungere dal basso, dalle assemblee degli *états généraux,* ma dall'alto, dalla *confédération des écrivains généraux* [110].

Il gruppo di Bonneville era un'élite intellettuale autocosciente, autoproclamata. Essi erano *les intelligences supérieurs* capaci di seguire «*une lumière vive [...] dans les sphères très-élevées de la maçonnerie*»[111]. La speranza dell'umanità risiederebbe perciò nella purificazione di un'élite intellettuale il cui potere non sia in alcun modo ostacolato. La principale ragione di paura rimane esterna: la persistenza di un'irrazionale *violence par les imaginations mal réglées*[112].

La concezione bonnevilliana di un governo delle «intelligenze superiori» rappresenta la prima equazione rivoluzionaria fra l'intelligenza astratta e il popolo concreto rivendicante un'autorità politica. Dunque, Bonneville lanciò l'idea di una «cerchia» intellettuale ristretta come unità di controllo di un movimento internazionale segreto. Sembra anche che egli anticipasse la futura migrazione di questa idea verso est, dal *Kreis* tedesco al *kola* polacco al *kruzok* russo, quando scriveva, ancor prima della rivoluzione:

> In Francia, Italia, Germania e, soprattutto, in Russia, si sta coltivando la speranza di essere edotti un giorno dei segreti miracolosi custoditi da individui superiori che vegliano su tutti i membri della società[113].

Bonneville anticipò quindi sia l'idea di un '*intelligentsia* dirigente sia la particolare ricettività di questo concetto da parte dei russi. Non c'è da stupirsi che il promotore chiave (il conte Dmitriev-Mamonov) del gruppo d'avanguardia (l'Ordine dei cavalieri di Russia) nell'ambito del primo movimento rivoluzionario russo (i decabristi degli anni venti del diciannovesimo secolo), non solo avesse letto Bonneville, ma insistesse che «Per il progetto base di un piano d'azione non conosco testo più idoneo de "La Bouche de Fer" di Bonneville»[114]. In un capitolo della sua opera per gli «Amici

della Verità» intitolata *Sulla teoria dell'insurrezione,* Bonneville descrive come dovrebbe apparire «un beneamato magistrato» del nuovo ordine costituito per amministrare al cospetto del popolo una versione naturalistica dell'Eucarestia: «Amici! Questo è *il corpo* del sole che matura i raccolti. Questo è il corpo del PANE *che il ricco deve al povero]»*[115]. Egli si rivolgeva ai propri lettori non come a massoni *(franc-maçons*) ma come a *Francs-cosmopolites* — una specie del tutto nuova ottenuta dalla combinazione dei primi franchi con la «fratellanza universale» del moderno illuminismo. Dopo un «Inno alla Verità» invocante il bisogno di «conquistare la luce»[116], Bonneville intona: «CIRCOLO del POPOLO FRANCO, proietta con mano ferma i tuoi raggi di luce ove allignano ancora le tenebre» [117]. Una notevole appendice parlava poi di «circoli magici», riducendo i maggiori sistemi politici a rappresentazioni grafiche concentriche come parti in rapporto al centro del potere. L'impressione data da questi *cercles constitutioneis* era che sia la costituzione originaria d'Inghilterra sotto Alfredo sia la costituzione della Francia rivoluzionaria rappresentassero sistemi semplici, simmetrici, se paragonati alla costituzione inglese durante o dopo la rivoluzione puritana[118]. Ma anche il più puro degli ordinamenti politici appariva implicitamente inferiore al circolo sociale, il quale soltanto avrebbe realizzato «la perfettibilità di tutti i governi[119] creando una società egalitaria: il cerchio perfetto in cui tutti i punti siano equidistanti dal centro, la Verità».

La «confederazione universale degli amici della verità» rappresentò uno dei primi sforzi sistematici da parte di una ristretta cerchia di intellettuali per diffondere idee sociali radicali a un uditorio di massa. La Confederazione propugnava una *grande communion sociale* che avrebbe garantito vantaggi sociali, una tassazione progressiva, universale, e l'estensione dell'eguaglianza civile alle donne e ai neri.

«Fra tutti i club politici di Parigi, il Circolo Sociale fu il

primo a sostenere il femminismo»[120]. Esso propugnò circoli di donne a fianco di quelli di «liberi fratelli»[121], e il 15 febbraio 1791 costituì, presso il Cirque del Palais-Royal, una «Società di Amiche della Verità» presieduta dall'olandese Etta Palm (nata D'Adders)[122].

Il Circolo Sociale simpatizzava relativamente anche con la causa dei neri. Fra le tante incisioni e i medaglioni realizzati per il Circolo Sociale dal fratello artista di Bonneville, François, due fra i migliori raffiguravano in stile classicheggiante un uomo e una donna neri accompagnati, rispettivamente, dalle seguenti legende:

> Sono un tuo uguale. Il colore della pelle non conta, il cuore è tutto: non è vero, fratello?
>
> Nella libertà sta la tua arte: la Repubblica francese, in accordo con la natura, lo ha voluto: non sono dunque tua sorella? [123].

Fin dall'inizio, l'enfasi posta da Bonneville sull'eguaglianza sociale, piuttosto che sulla disciplina politica, e la determinazione del Circolo all'«universalità» e all'ospitalità nei confronti di stranieri, resero l'organizzazione sospetta ai giacobini. Essi accusarono Boneville di costruire un «nuovo vulcano» esplosivo nei caffè sotterranei, il cui cratere fosse «la bocca dell'inferno» (La Bouche d'«enfer» fu un gioco di parole in voga sul titolo del giornale di Bonneville)[124].

Nel febbraio del 1791, Bonneville rispose all'accusa giacobina che il suo programma fosse «incendiario» ammettendo di cercare veramente il modo di generare «la fiamma della fratellanza universale»[125]. Il suo materiale combustibile era spesso straniero. Thomas Paine lasciò nel 1791 la sua società londinese con l'ex segretario di Mirabeau per prendere residenza presso Bonneville e signora, e divenire il loro più intimo amico. Fresco fresco dall'aver completato la sua celebre difesa della rivoluzione francese, *The Rights of Man,* Paine insieme con un altro americano a Parigi, Joel Barlow, aiutò a infondere un senso di gemellaggio apostolico fra l'America repubblicana e la Francia rivoluzionaria[126].

Bonneville si scagliò contro la proposta di Marat per una dittatura rivoluzionaria, dopo che il re ebbe tentato la fuga nel 1791: «Non più re! E neanche dittatori! Riuniamo il popolo alla luce del sole. Proclamiamo che solo la legge sia sovrana» [127].

La loro fede in un ordinamento completamente legale indusse Bonneville e Paine ad opporsi alle due decisioni politiche fondamentali della prima repubblica francese: l'esecuzione del re e l'instaurazione della dittatura di Robespierre. I giacobini respinsero la tesi di Paine secondo cui i rivoluzionari avrebbero dovuto schierarsi contro la pena di morte, e Marat denunciò Bonneville come «adulatore» al soldo di Lafayette [128].

L'assassinio di Marat intensificò la paura della sovversione straniera — e il sospetto che questa fosse alimentata dal cosmopolitismo del Palais-Royal. I principali collaboratori di Bonneville sulla «Chronique du Mois» (il giornale da lui fondato dopo «La Bouche de Fer») — Brissot e Condorcet — furono eliminati, e altri amici stranieri di Paine e di Bonneville stesso furono imprigionati. L'arma usata da Charlotte Corday per uccidere Marat era stata venduta dentro il Palais-Royal[129]. Il sospetto ricadde sugli stranieri: il belga Proli (che pubblicava dal 1791 il giornale «Le Cosmopolite» in sontuosi uffici sopra il Café Corazza); lo spagnolo Guzman (gestore di una bisca che si reputava fosse pure centro di contrabbando di denaro); gli inglesi, gli olandesi, e gli americani di un albergo antistante, accusati di essere orleanisti; e gli olandesi, tedeschi, e italiani inquadrati nelle legioni straniere di breve durata [130].

Bonneville scampò all'arresto, e continuò a pubblicare opere identificate ancora come provenienti dalla «stamperia», dalla «stamperia e biblioteca», o dai «direttori» del «Circolo Sociale», sebbene l'organizzazione stessa avesse manifestamente cessato di funzionare nel 1791. Di fatto la tipografia era sempre stata il cuore e l'anima del Circolo Sociale: nella misura in cui avesse continuato ad operare, non

avrebbe cessato di crescere ed approfondirsi la concezione di una trasformazione egalitaria, internazionale, della società. In missione rivoluzionaria per la nuova repubblica, nel settembre del 1792, Bonneville indirizzò un rapporto indipendente ai «Liberi cittadini, direttori della stamperia del Circolo Sociale, Parigi» [131]. Da allora Varlet, principale oppositore da sinistra, della dittatura di Robespierre, scrisse opuscoli per le edizioni del Circolo Sociale. In qualità di presidente del Comitato Centrale Rivoluzionario delle sezioni parigine, egli invocava l'«insurrezione permanente» come logico mezzo d'appoggio alla democrazia «diretta»[132].

Più tardi Varlet si sarebbe unito a Babeuf nella sua protocomunista «Cospirazione degli Eguali», continuando — insieme con Sylvain Maréchal, autore del «manifesto» della cospirazione — a pubblicare per le edizioni di Bonneville. L'opera di Restif che per prima divulgò a un ampio uditorio il termine «comunista», nonché molti lavori dell'amico di Bonneville, Mercier, apparvero sotto lo stesso imprimatur. Addirittura Babeuf, che fin dall'inizio era stato affiliato alla confederazione bonnevilliana, organizzò la propria cospirazione del 1796 attorno a un foglio oracolare dallo stesso titolo adottato sei anni prima da Bonneville: «Il tribuno del popolo».

Ma dal 1792 la repubblica entrò in guerra, e così fu inevitabile che il luogo di legittimazione poco alla volta si allontanasse dal Palais-Royal: una nazione in armi in nome del «popolo» non avrebbe potuto tollerare più a lungo profezie elitarie di confederazioni cosmopolite e di una Verità universale.

Dall'inizio del 1793, le formazioni para-militari dei «difensori della repubblica» iniziarono incursioni sistematiche all'interno del Palais-Royal per acciuffare stranieri e supposti simpatizzanti aristocratici. A metà dello stesso anno la Francia si trovava immersa in una guerra civile oltre che nella guerra con l'estero. Parigi stava soffrendo per la mancanza di pane e di riscaldamento da un lato, e dall'altro per un eccesso di stampa patriottica. Il centro del potere si era spostato

dall’assemblea girondina alla dittatura giacobina; il luogo di legittimazione si stava trasferendo dal chiuso all’aperto, dalle redazioni giornalistiche alle feste pubbliche, dal Café de Venus agli Champs de Mars, la grande piazza d’armi sulla riva sinistra della Senna.

## *Gli spazi della festa*

Nella misura in cui le parole svolsero una funzione unificante durante i primi anni della .rivoluzione, fu tramite slogan di oratori come Mirabeau e Danton piuttosto che attraverso la struttura di complicati ragionamenti. Un dipinto di Marat assassinato o un’incisione raffigurante Père Duchêne erano più conosciuti di qualsiasi articolo di Marat o Hébert. Gli slogan e le immagini mutavano con le stesse passioni che li ispiravano: erano i punti di riferimento fluttuanti di un popolo volubile.

Ma c’erano anche simboli concreti che ispiravano un’ampia devozione, rappresentando i punti di adunata per i rituali di unità popolare durante i primi anni della rivoluzione francese. Primo fra tutti, naturalmente, era la Bastiglia. Questa materializzazione architettonica di un’autorità monolitica era il condensato simbolico dell '*ancien régime* e, a fine giugno inizi luglio, divenne il bersaglio del montante disordine parigino. La Francia trovò la sua prima identità rivoluzionaria non solo devastando la Bastiglia ma anche radendola al suolo, e creando così nel centro di Parigi un prato dove un tempo si ergevano le alte torri della tradizione. Dalle pietre della fortezza distrutta furono ricavati ottantatre modellini della Bastiglia — mini-riproduzioni inviate in ogni dipartimento di Francia perché si perpetuasse «l’orrore del dispotismo»[133]. Il luogo dove sorgeva la Bastiglia divenne uno spazio aperto: una *tabula rasa.* Furono avanzate molte proposte per riempirlo con simboli del nuovo ordine, ma la prima

realizzazione concreta si ebbe nel 1793, nel primo anniversario del rovesciamento della monarchia, con l'erezione di un'enorme statua della Natura, dalle fattezze di sfinge, in occasione della Festa dell'unità e dell'indivisibilità. Disegnata dal cugino di David, la statua doveva essere il punto di ritrovo per cantare l'«Inno alla Natura», di Gossec, per ascoltare il poeta Hérault de Sechelles leggere un'invocazione alla natura, e quindi per partecipare ad un rito che altro non era se non una fusione secolarizzata di battesimo e comunione sotto una «fontana di rigenerazione rappresentante la Natura»:

> Dalle sue feconde mammelle (che ella preme con le sue stesse mani) usciranno fiotti di acqua pura e risanatrice. Ne berranno, ciascuno a suo turno, gli ottantasei delegati inviati dalle assemblee primarie [...] un'unica coppa dovrà servire a tutti[134].

L'equivalente della consacrazione dell'ostia era dato dall'atto del presidente della Convenzione, il quale riempiva la prima coppa e ne lasciava cadere il contenuto sul terreno camminando attorno alla statua della Natura, «innaffiando il suolo della libertà» e tracciando il circolo entro cui i fedeli avrebbero dovuto bere dalla coppa comune [135].

*Dame Nature* era un'autorità rivale non solo del re, ma anche della chiesa. Alla vigilia del primo anniversario della presa della Bastiglia la cattedrale di Notre-Dame non celebrò una messa cristiana bensì un «*hiérodrame*» musicale della rivoluzione dal titolo *La Prise de la Bastille*[136]. All'epoca della Festa dell'unità e dell'indivisibilità, tre anni dopo, l'altare maggiore di Notre-Dame era stato sostituito da una «montagna» di terra dall'alto della quale un'attrice vestita di una tunica bianca intonava l'«Inno alla Libertà» di Gossec, a mo' di sacerdotessa druida. Ella invocava una sorta di contro-trinità secolare: Madre (natura), Figlia (libertà) e Spirito Santo (sovranità popolare).

> Discendi, o Libertà,
> figlia della Natura [...][137].

Da un esordio di tipo negativo — l'invio di bastiglie in

miniatura ad ogni dipartimento di Francia — l'immaginazione rivoluzionaria progredì ben presto a simbologie positive, come il piantare alberi della libertà. Un albero aveva l'incalcolabile vantaggio di essere un prodotto organico della natura: un simbolo di rigenerazione radicato nella terra ma svettante verso il cielo. Presto si organizzarono ovunque feste incentrate attorno al rito di innalzamento di un albero del genere. C'era un'eguaglianza naturale fra coloro che si riunivano per assistere, in circolo, a questo evento comunitario all'aperto, e c'era continuità con la tradizione apolitica di innalzamento e decorazione dei pali di calendimaggio. Ma l'albero della libertà era un totem vivente: una nuova, accettabile forma di verticalità in mezzo agli impulsi di livellamento dell'era rivoluzionaria. L'albero era preferibilmente una giovane quercia, che simboleggiava forza e giovinezza e non faceva ombra ancora. Le attività della comunità dovevano essere svolte nei pressi, alla luce del sole, in aperta sfida alla segretezza dei tiranni, che, nelle parole di un oratore, non sentivano mai

> il dovere di esporre tutti i loro atti di governo alla luce del giorno. Essi abbandonarono gli alberi per l'interno delle loro case dove forgiarono le catene che avrebbero soggiogato la posterità [138].

Gli alberi della libertà venivano spesso concimati con le ceneri di patrioti caduti in battaglia, e furono usati a sostituzione delle croci nei luoghi pubblici; essi vennero adorati per la loro muta pedagogia, come «maestri silenziosi della comunità» [139]. Nella festa di commemorazione dell'esecuzione di Luigi XVI, piantare un albero della libertà rappresentava il rito centrale, obbligatorio [140].

In questo rituale si diceva che l'albero della libertà venisse fertilizzato dal sangue dei re — sangue che scendeva dal terzo e più famoso punto del rituale rivoluzionario: la ghigliottina. La ghigliottina fu impiegata per la prima volta a Parigi il 25 aprile 1792, per giustiziare un assassino catturato tre mesi prima all'interno del Palais-Royal. Visti dalle spianate esterne circondate di alberi della libertà, i sotterranei recessi

del Plais-Royal dovevano apparire particolarmente sospetti. Già nel 1790, la polizia ne aveva parlato come di «questa buia cloaca», e lo straordinario mezzo che fu ideato per schiarirla fu un meccanismo di decapitazione automatica brevettato da un «illuminato» membro dell'Assemblea Nazionale, il dr. Guillotin, allo scopo di democratizzare e umanizzare la stessa pena capitale. L'esecuzione di cui sopra non ebbe luogo finché la nuova macchina non fu provata su diversi cadaveri di animali e di uomini; e quando finalmente avvenne, sortì un effetto pubblico elettrizzante — ispirando sia repulsione sia fascino.

Se i riti intorno agli alberi della libertà erano essenzialmente balli, quelli intorno alla ghigliottina erano tragedie di prim'ordine. La ghigliottina destava un'attrazione ipnotica nelle grandi piazze di Parigi; ed essa divenne protagonista assoluta di questi teatri all'aperto. Dopo il suo debutto in Place des Grèves, nell'agosto del 1792 la ghigliottina fu spostata in Place du Carousel, proprio di fronte al palazzo reale. Nell'aprile 1793 ne fu decisa l'installazione pubblica permanente, e fu trasferita in maggio nella più grande piazza di Parigi, Place Louis XV, dove rimase fino alla fine del Terrore. Ogni gesto di ogni personaggio importante avviato al patibolo veniva investito di significato, e nacquero subito leggende sulle pretese ultime parole di tanti che lasciarono la vita su questo altare sacrificale.

La ghigliottina trasformò la rivoluzione in un dramma che tutti potevano capire. Era l'illuminismo sulla scena, la punizione uguale per tutti senza sofferenze non necessarie. *La sainte guillotine* era la terrificante e grandiosa eroina di una rappresentazione morale: la fine era nota, ma rimaneva la possibilità permanente di variazioni minori nelle esibizioni individuali. Questa messa per le masse offriva la certezza del sacrificio di sangue e la promessa della redenzione collettiva. Verso la fine del Terrore, ai bambini venivano regalati ghigliottine giocattolo e passeri per esecuzioni in miniatura[141].

A paragone di questo rito collettivo che aveva luogo nelle piazze pubbliche di Parigi, qualsiasi altra cosa accadesse su palcoscenici al coperto sembrava robetta. L'evento era libero

e (per citare lo slogan che i teatri avevano mutuato dal circolo Bonneville-Fauchet) *par et pour le peuple.* Talma e i suoi colleghi del filo rivoluzionario Théâtre de la Répubhque del Palais-Royal erano assidui spettatori del ben più grande dramma inscenato all'esterno. Evreinov, l'uomo che diresse la massima rappresentazione rivoluzionaria all'aperto del ventesimo secolo — la ricostruzione da parte della città di Leningrado della presa del potere bolscevica — è forse colui che meglio ha descritto l'opera rivoluzionaria in scena a Parigi:

> Nella Francia del diciottesimo secolo, la competizione fra la vita reale e la vita sul palco aveva raggiunto il punto in cui nessuno poteva dire cosa fosse più teatrale. In entrambi gli scenari si pronunciavano frasi pompose, magniloquenti, nella cura manierata di saluti, sorrisi, gesti; in entrambi, costumi di scena [...] cipria, rossetto, finti nei, monocoli e molto poco del volto «naturale» di una persona.
>
> E poi cominciò la reazione [...]. Il primo a «recuperare i propri sensi» sul palco della vita fu Jean-Jacques Rousseau; il primo sul palco teatrale fu Talma. Entrambi, lacchè in gioventù, vollero riportare ai principi di natura i loro vanitosi maestri di vita.

Ma ci voleva ben più di una rivoluzione politica per abbandonare «la teatrale pompositā del sistema gerarchico di vita».

> La prima rivoluzione cambiò solo la *mise-en-scène* e mutò i ruoli [...]. Avendo istituito un'eguaglianza puramente teatrale, la prima cosa da rivedere era il costume: il pittore David modellò il costume del «libero cittadino», l'attore Talma lo provò in teatro, e il popolo lo approvò e lo adottò. Le parrucche furono bruciate, le sfumature alla nuca furono alzate, e la gente cominciò a salutarsi con un secco cenno del capo, ad imitazione di coloro che venivano ghigliottinati[142].

La «passione per la teatralità» della rivoluzione si estendeva anche ai corpi dei decapitati: infatti, «la gente giocava con essi, si rivolgeva loro cantando, ballando, divertita moltissimo dalle sembianze spaventevoli di questi attori, i quali molto miseramente svolgevano il ruolo "comico" loro assegnato».

In breve, la Grande Rivoluzione fu tanto teatrale quanto politica. Vi riusciva ad avere successo solo chi dimostrasse di possedere temperamento artistico e senso della battuta. Incorreggibile attore, profondamente infelice di essere senza un direttore, il popolo non tardò a scoprirne uno nella persona

di Napoleone: un attore che aveva qualcosa da insegnare anche al grande Talma[143].

Ma la ricerca di legittimazione esigeva molto di più del ballo attorno all’albero della libertà e del dramma della ghigliottina. Esigeva il tentativo festaiolo di realizzazione dell’utopia, non nel recinto del Palais-Royal, ma all’aperto: trasformare la vecchia Parigi nella nuova Gerusalemme, passare dal regno della ghigliottina, regno del terrore, alla repubblica della festa in cui Dame Nature fosse regina. Una petizione rivoluzionaria, che proponeva di cambiare i nomi alle strade di Parigi, domandava:

> Non è forse naturale che dalla Piazza della Rivoluzione si debba seguire Via della Costituzione per giungere in quella della Felicità? [144].

La stessa topografia di Parigi fu investita di significato morale, e il solo problema per il credente rivoluzionario era dove e come inaugurare a Parigi la Piazza della Felicità.

In pratica, la Parigi rivoluzionaria decretò che la felicità stesse in un prato da raggiungersi tramite processione festiva. Dalla prima all’ultima, le grandi feste della rivoluzione ebbero come destinazione il più esteso spazio aperto del centro di Parigi, l’anfiteatro finale del dramma della redenzione rivoluzionaria: i Champs de Mars.

Circa centomila parigini zappettarono questa immensa piazza d’armi, creando un’arena naturale in terra per la Festa della Federazione del 14 luglio 1790, primo Giorno della Bastiglia. Più di trecentomila francesi provenienti da ogni angolo del paese marciarono in processione sotto una pioggia battente per ascoltare un vasto coro invocare la protezione del Sole sulla Francia unita: «fuoco puro, occhio eterno, anima e fonte del mondo intero»[145]. I Champs de Mars divennero il «centro metafisico di Parigi»[146], e i coreografi della rivoluzione decisero che d’ora in avanti le feste nazionali non abbiano altro recinto che la volta del cielo, poiché la sovranità, cioè il popolo, non potrà mai essere rinchiusa in un luogo circoscritto [147].

La costituzione fu fatta scendere sul popolo con un pallone aerostatico da quello stesso cielo aperto su di un prato, il 10 settembre 1791. Così come i morti più venerabili venivano rimossi dai cimiteri cristiani all'aperto per essere chiusi in pantheon pagani, i rivoluzionari viventi passarono dalle cattedrali cristiane ai parchi pagani — spinti da una specie di claustrofobia cosmica[148].

Nel 1791, in occasione del secondo Giorno della Bastiglia, fu organizzata una processione dalle rovine della Bastiglia in sintonia con l'assemblea popolare nei Champs de Mars. All'epoca della Festa dell'Indivisibilità, nell'agosto del 1793, la processione fu di fatto programmata in una sorta di dramma della redenzione universale in cinque atti. C'erano fermate lungo la strada che assomigliavano a stazioni della via crucis. Il concentramento iniziale in attesa del sorgere del sole si ebbe regolarmente presso la statua della Natura in Place de la Bastille; e il gruppo si ingrossava sempre più man mano attraversava Parigi, che era «sommersa da un mare di fiori»[149]. Il corteo si snodò nelle Tuilieries (ora Giardini Nazionali), dove i duecentoquaranta delegati delle quarantotto sezioni parigine furono raggiunti dalla Convenzione Nazionale al gran completo e da cinquanta membri del Club dei Giacobini *(la société mère),* che si inserirono nella processione verso i Champs de Mars. Vennero trasportati fiori, frutta, e anche verdure, in tali quantità che la festa è stata anche definita una «metamorfosi vegetale di Parigi» [150]. Al centro della processione, un carro tirato da otto tori dalle corna artisticamente decorate caricava un torchio tipografico e un vomere, ciascuno sotto un albero della libertà. I Champs de Mars furono di nuovo aspersi di alberi della libertà, e gli spettatori delle feste precedenti divennero protagonisti in questa: centomila persone salirono su di una gigantesca «montagna» innalzata a mo' di altare della Natura, rispondendo con canzoni al frastuono di trombe e cannoni.

Parallelamente allo sviluppo delle feste da assemblee a processioni si ebbe lo spostamento del luogo di legittimazione

dallo spazio al tempo: dalla natura alla storia. Con l'adozione formale di un nuovo calendario rivoluzionario da parte della Convenzione, alla fine del 1793, l'utopia divenne temporale. «Nessun luogo» divenne «un domani» — e il tempo avrebbe scandito la nuova marcia, «nuova, maestosa e semplice come l'eguaglianza» [151]. La natura stessa santificò con l'equinozio autunnale il giorno d'inizio della nuova era: il 22 settembre 1792. E proprio nel momento in cui «i cieli indicavano eguaglianza fra durata del giorno e della notte» e «il sole passava da un emisfero all'altro», l'autorità sulla terra «passava dal governo monarchico a quello repubblicano»[152].

Il nuovo calendario doveva riflettere «la razionalità e semplicità della natura», e fornire un'«eloquente nomenclatura» di neologismi per un'«ideologia vagamente 'agricolo-pastorale'»[153]. Il calendario era diviso in quattro stagioni, e i mesi avevano nuovi nomi che suggerissero la peculiarità di ciascuno: una mesta fine in *ose* per i mesi invernali (Pluviôse, Ventóse), e nomi primaverili in *al* per simboleggiare una nuova crescita (Germinal, Floréal). La settimana — basata sull'idea religiosa dei sette giorni della creazione — fu eliminata del tutto. Le domeniche e i giorni festivi furono sostituiti da festività consacranti oggetti naturali (soprattutto agricoli): alberi, frutti, animali domestici. Questi ultimi, scrisse uno degli autori del calendario, dovevano apparire «molto più preziosi agli occhi della Ragione che non gli scheletri beatificati tratti dalle catacombe di Roma»[154].

E lo stesso autore sottolineava che la *cultivation* avesse ormai sostituito il *cult* in Francia, invocando nella natura — in entrambe le accezioni, come legge suprema e come mera campagna — la somma autorità del nuovo ordine. Nell'annunciare l'esigenza di completare la rivoluzione «fisica» con una rivoluzione nell'ambito morale, Robespierre proclamò «la religione universale della Natura»[155]. Varlet definì il 1793 «il primo anno della verità», e indirizzò al «popolo della natura» una nuova Dichiarazione dei diritti dell'uomo «nello

stato di società» [156]. Una nuova versione della Marsigliese cominciava così:

> Voici le jour où la Nature
> Reprend ses droits sur l'univers[157].
> [Ecco il giorno in cui la Natura
> riprende i suoi diritti sull'Universo].

L'ultima grande festa sui Champs de Mars (la Festa dell'Ente Supremo, l'8 giugno 1794) fu la più ampia (mezzo milione di partecipanti), la più semplice, e la più profondamente pastorale. Vennero esclusi dal corteo animali «bellicosi» e accolte solo pacifiche mucche e colombe. Nella veglia d'attesa per il sorgere del sole, i partecipanti furono esortati a cominciare il giorno «nei prati» *tête-à-tête avec un fleur,* e la «ridondanza vegetale» che apparve per le strade alla luce del giorno indusse molti a credere che anche la ghigliottina avrebbe messo germogli[158]. «Lo strumento di morte era scomparso, sommerso da fiori e ornamenti»[159]. Il calendario rivoluzionario sembrava annunciare una nuova «era di feste» 10∘: eppure, nel giro di poche settimane, lo stesso Robespierre fu ghigliottinato, le aspettative utopistiche svanirono, e i Champs de Mars tornarono di nuovo ad essere una piazza d'armi per esercitazioni militari. L'unico festival che vi si sarebbe tenuto nel periodo rivoluzionario più tardo, fu l'esposizione industriale nazionale del 1798, la prima di questo genere nella Francia moderna[161]. I Champs de Mars erano destinati a diventare luogo d'esibizione dell'acciaio: alla fine, proprio gli stessi prati su cui si erano svolte un tempo le feste della Natura, furono schiacciati sotto il grande totem di ferro, la Torre Eiffel.

Successivamente, ripensando alle grandi feste, un osservatore le considerò in rapporto alla «navigazione della vita come ciò che sono le isole in mezzo al mare: punti di ristoro è di riposo» [162]. Si tratta di un'analogia più potente di quanto pensasse l'autore, dal momento che, infatti, molti dei rivoluzionari più impegnati sentirono nel bel mezzo della

bufera il desiderio di ritirarsi su qualche isola reale o immaginaria.

La prima grossa festa dopo la caduta di Robespierre fu l'apoteosi dello stesso, l'11 ottobre 1794, in occasione della quale fu creata in una vasca delle Tuilieries un'isola speciale per i suoi resti. Il servizio funebre fu una sorta di ripudio rurale della tumulazione al coperto, nel Pantheon, una tradizione che era prevalsa dalla risepoltura di Voltaire nel 1791 a quella di Marat il 21 settembre 1794. Nel corteo per Robespierre, dietro musicisti in costume bucolico seguivano botanici recanti l'iscrizione: «Lo studio della Natura lo consolò dell'ingiustizia degli uomini»[163].

L'evento rappresentava un tuffo nel passato — un'imitazione dell'inumazione di Rousseau su di un'isola in un lago a Ermenonville — e, allo stesso tempo, fu una simbolica anticipazione del domani. Infatti, proprio come Rousseau cercò una politica scrivendo una proposta costituzionale per l'isola di Corsica, così, più tardi, i pionieri della rivoluzione tesero a cercare speranza o consolazione nell'isolamento miniaturizzato di un'isola «naturale» — dall'antesignano comunistico degli anni quaranta del diciannovesimo secolo, Goodwyn Barmby, che successivamente individuò nelle isole di Sark, Man, e Wight il luogo ideale per il suo primo «Comunisterio», al leader della tradizione rivale, quella del nazionalismo rivoluzionario, Giuseppe Garibaldi, che a più riprese tornò, come Anteo, a recuperare le proprie forze sulla piccola isola di Caprera.

*Note al capitolo secondo*

[1] La fondamentale opera di W. Kula, *Miary i ludzie,* 1970, pp. 429-573 (trad. it. *Problemi e metodi di storia economica,* Milano, Cisalpino - La Goliardica, 1972), dimostra come l'esigenza dell'unificazione di pesi e misure fosse ampiamente sentita ed espressa anche nei *cahiers de doléance* prima della rivoluzione.

[2] P. Chevallier, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française. I. La Maçonnerie: Ecole de l'Egalité 1725-1799,* 1974, pp. 360-364. *Le Point Parfait* fu fondata durante

il Terrore, divenendo così l'«ultima a ricevere i suoi statuti dal Grande Oriente», *ibidem,* p. 363.

[3] Joseph de Maistre, *Oeuvres complètes,* Lyon, 1884, vol. V, pp. 125-126.

[4] A. Ducoin, *Etudes révolutionnaires. Philippe D'Orléans-Egalité,* 1845, p. 22. Sul Palais-Royal durante la rivoluzione, si veda S. Lacroix, *Actes de la Commune de Paris pendant la révolution,* 1896, vol. VII, prima serie, app. IV, p. 596, per un'informazione puntuale; R. Heron de Villefosse, l'*Anti-Versailles ou le Palais-Royal de Philippe-Egalité,* 1974, p. 201, per una trattazione stimolante ma, ahimè, scarsamente documentata.

[5] C. Rogers, *The Spirit of the Revolution in 1799,* New York, 1949, p. 108; F. Fosca (pseud, di G. de Traz), *Histoire des Cafés de Paris,* 1934, p. 74. S. Bradshaw, *Cafe Society. Bohemian Life from Swift to Bob Dylan,* London, 1978, p. 31.

[6] Qui attingo all'attenta ricostruzione e alle informazioni molto dettagliate di R. Farge, *Un episode de la journée du 12 juillet 1789. Camille Desmoulins au jardin du Palais-Royal,* in «Annales Révolutionnaires», VII (1914), pp. 646-674. Materiali e versioni ulteriori (Traz, *op. cit.,* pp. 75 ss., Heron de Villefosse, *op. cit.,* pp. 235-236, J. Morton, *The Bastille Falls,* London, 1936, pp. 12-14) non mutano sostanzialmente il resoconto di Farge. Lo studio dell'avvenimento effettuato da G. Rudé confuta il quadro romantico di un movimento di massa, poiché dimostra che la Bastiglia fu presa d'assalto da circa 800 o 900 uomini (a Parigi in quel momento circolavano circa 250.000 armati), e che vi furono coinvolti ben pochi disoccupati o anche salariati: si veda Rudé, *The Crowd in the French Revolution,* Oxford, 1959, pp. 56 ss., 180-181; trad. it. *Dalla Bastiglia al Termidoro. Le masse nella rivoluzione francese,* Roma, Editori Riuniti, 1966; e dello stesso autore, *The Crowd in History,* New York, 1964, pp. 99 ss., 126, 250.

Né la tesi di Farge che gli avvenimenti non fossero la semplice risposta alla *leadership* di un Desmoulins, né la dimostrazione di Rudé che la folla non fosse mossa semplicemente dalla fame o comunque da un'ingiustizia concreta e diretta (come era invece stato il caso dell'assalto alle dogane) indicano l'importante ruolo effettivo di mobilitazione svolto dalla clientela del Palais-Royal. Sotto questo aspetto, come per molti altri ancora, i resoconti tradizionali, semi-leggendari, che entrambi questi autori confutano nei particolari, possono nondimeno accostarsi di più alla verità nel fornire (cosa che Farge e Rudé non fanno mai) una panoramica complessiva dell'evento.

[7] Lacroix, *Actes,* cit., prima serie, 1894, vol. I, pp. 97-98.

[8] *Ibidem,* p. 114.

[9] *Ibidem,* pp. 423-424.

[10] Rogers, *op. cit.,* pp. 207-209.

[11] Ducoin, *op. cit.,* p. 68.

[12] P. Dominique, *Paris enlève le roi,* 1973, pp. 59-60.

[13] Ducoin, *op. cit.,* p. 196.

[14] E. Mellié, *Les sections de Paris pendant la révolution française,* 1898, pp. 22-25. Nella sezione del Palais-Royal erano iscritti 2.400 cittadini militanti, contro i 1.700 delle Tuileries, 1.200 della Vendôme, 900 dei Champs-Elysées, ecc.

15 Traz, *op. cit.,* pp. 74-75.

16 Lacroix, *Actes,* prima serie, 1897, vol. VI, pp. 340-350; seconda serie, vol. I, pp. 232-233. Si veda anche *Athenaeum ou idées d'un citoyen sur... le Palais-Royal,* 1789, una brossura di 63 pp. (BH).

17 G. Du Boscq de Beaumont e M. Bernos, *La famille D'Orléans pendant la révolution d'après sa correspondance inedite,* 1913[3], pp. 214-216. *Il Reglement de vie pour le Palais-Royal* datato 20 feb. 1789, era la guida per il «nouveau genre de vie». Maggiori particolari sul soggetto della Casa d'Orléans durante la rivoluzione potrebbero essere contenuti in un lavoro annunciato sul «Journal of Modern History», dic. 1979, ma che non sono riuscito a consultare per questo studio: G. Kelly, *The machine of the Duc d'Orléans and the New Politics.*

18 «Moniteur», 17 set. 1792; Ducoin, *Etudes,* cit., p. 184.

19 Du Boscq de Beaumont, *op. cit.,* p. 272.

20 Ducoin, *op. cit,,* p. 225, e anche 192-193.

21 *Ibidem,* pp. 245, 209; Rose, *Babeuf,* cit., p. 131.

22 A. Tuetey, *Repertoire général des sources manuscrits de l'histoire de Paris pendant la révolution française,* vol. II, 1892, pp. iii, xiii-iv, xviii; H. Cros, *Claude Fauchet, 1744-1793. Les idées politiques, économiques, et sociales,* 1912, pp. 27-28.

23 Du Boscq de Beaumont, *op. cit.,* pp. 8-9; Ducoin, *op. cit.,* pp. 87 ss.; Heron de Villefosse, *op. cit.,* pp. 224 ss.

24 *Ibidem,* p. 22 in partic, nota 1.

25 Traz, *op. cit.,* p. 73.

26 Heron de Villefosse, *op. cit.,* p. 215. Per l'esatta piantina generale e la trattazione delle successive modifiche di questo eccezionalmente ben conservato e incredibilmente sottovalutato monumento parigino, si veda J. Hillairet, *Connaissance du vieux Paris,* 1956, pp. 185-200.

27 Traz. *op. cit.,* pp. 32-37.

28 *Ibidem,* p. 37.

29 *Ibidem,* pp. 75, 129.

30 *Ibidem,* p. 47.

31 *Ibidem,* pp. 49, 83.

32 Mercier, *Tableau de Paris,* Amsterdam, 1789, p. 132; e l'intera sezione sul Palais-Royal, pp. 132-146.

33 I. Goncourt, citato in Traz, *op. cit.,* p. 79.

34 *Ìbidem.*

35 B. de Reigny, *Almanach général de tous les spectacles*, 1791; Traz, *op. cit.,* p. 37.

36 I. Goncourt, in Traz, *op. cit.,* pp. 79-80.

37 *Ibidem,* pp. 81, 83. Per l'importanza del Palais nei disordini che condussero alla repubblica, si veda J. Peltier, *The Late Picture of Paris; or a Faithful Narrative of the Revolution of the Tenth of August,* London, 1792, vol. I, pp. 219-20, 231, anche 31.

[38] Traz, *op. cit.,* p. 75; *La Lanterne Magique au Palais-Royal,* in Du Boscq, *op. cit.,* pp. 19-25; anche p. 216; e Hillairet, *Connaissance,* cit., p. 190.

[39] Du Boscq, *op. cit.,* p. 68.

[40] *Grande Aventure arrivée hier au soir au ci-devant vicomte de Mirabeau, au Palais-Royal,* né data né luogo, ma 1790, p. 21 (BH). Alcune indicazioni sul linguaggio nuovo adottato nel Palais-Royal sono contenute in Rogers, *op. cit.,* pp. 66-70.

[41] *Aventure,* cit., p. 19.

[42] *Ibidem,* p. 18. Si veda André Monglond (immeritatamente trascurato), *Le Pré-romantisme français,* 2 voll., Grenoble, 1930, per «l'esplosione di sensibilità e sentimento [...] nessuna scena [...] che non finisse in lacrime, baci e abbracci» (vol. II, pp. 406-408), e per la teoria generale che la rivoluzione francese nascesse almeno in parte da una precedente *révolution sentimentale* (vol. I, pp. 276, e *Les origines sentimentales de la révolution,* vol. II, pp. 79 ss.).

L'intensità del culto rivoluzionario della sensibilità è dimostrata dalle denunce contro «il vizio dell '*insensibilité*» e dal proliferare di neologismi coniati per indicarne i praticanti, come *sensiblerie, sensiblomanie,* o *sentimanie* (vol. II, pp. 444-446).

[43] Mercier, *Tableau,* cit., vol. X, p. 133.

[44] *Ibidem.*

[45] *Ibidem,* p. 136.

[46] P. Bastide, *Sieyès et sa pensée,* 1970, pp. 51-54.

[47] Discorso all'Assemblea Nazionale tenuto il 20 gen. 1790; cospicue citazioni in *Paris révolutionnaire,* 1848, p. 326.

[48] L. Prudhomme, *Histoire des journaux et des journalistes de la révolution française, 1789-1796,* 1846, vol. II, pp. 230-232. Il termine «giornalismo» non era ancora in uso durante il periodo rivoluzionario (Brunot, cit., vol. IX, p. 808) e il suo impiego retroattivo tende in qualche modo a volgarizzare una professione che all'epoca fu designata con titoli ben più elevati.

[49] In un discorso agli elettori di Parigi, il 25 giu. 1789, ristampato in «La Chronique du Mois», mag. 1792, pp. 95, 101 (LC). Questo primo periodo di attività rivoluzionaria è descritto e commentato nella tesi inedita presentata alla Sorbona da C. Delacroix, *Recherches sur le Cercle Social (1790-91),* 1975, gentilmente messami a disposizione da A. Soboul. L'unico studio significativo edito finora è P. Harivel, *Nicolas de Bonneville, Pré-romantique et révolutionnaire, 1760-1828,* 1923, un'analisi puramente letteraria che presta scarsissima attenzione all'attività rivoluzionaria del soggetto. Rudé (*Crowd in Revolution,* cit., p. 59) indica in Bonneville il «promotore originario della *milice bourgeoise*». Materiale importante sulle successive attività rivoluzionarie di Bonneville non utilizzato negli studi testé citati è in P. Caron, *La mission de Loyseau et de Bonneville à Rouen (sept. 1792),* in «La Révolution Française», LXXXV (1932), pp. 236-258, 326-344; anche informazioni biografiche sulla famiglia di Bonneville, pp. 345-349. L'incendio del Palais-Royal nel 1798 distrusse le carte di Bonneville relative a questo periodo e risulta quindi particolarmente arduo ricostruire il ruolo preciso del rivoluzionario.

[50] *La révolution qui te prépare,* in «Tribun», p. 47.

[51] «Tribun», pp. 104, 114, 148-49 (BN). Si veda anche Delacroix, *op. cit.,* p. 10.

[52] «Le Tribun», p. 114.

[53] *Ìbidem,* p. 104.

[54] *Ibidem,* pp. 44.

[55] *Ìbidem,* pp. 37 ss.

[56] A. Aulard, *Le tutoiement pendant la Révolution,* in *Etudes et leçons sur la Révolution française,* 1914, terza serie, p. 28 nota 1. Aulard, seguendo l'impostazione di altri grandi storici della rivoluzione, sminuisce questo uso pionieristico da parte di Bonneville come semplice espediente «poetico» e trascura sistematicamente l'importanza del rivoluzionario, pur indicandone le innovazioni.

[57] Lettere di Bonneville a non meglio identificati «Amici della Libertà», giu. 1790; Lacroix, *Actes,* cit., prima serie, 1898, vol. VII, p. 572.

[58] Delacroix, *op. cit.,* p. 10. Quest'opera elenca per la prima volta le importanti attività rivoluzionarie di Bonneville, riguardo a Parigi e Rouen. Anche dopo l'elezione a segretario del consiglio comunale nel giugno del 1790, Bonneville continuò a rivolgersi sia al sindaco che ai capi distrettuali di Parigi come *un Répresentant de la commune* (Lacroix, *Actes,* prima serie, 1898, vol. VII, pp. 565-571).

Una notevole dissertazione di laurea, che purtroppo ho avuto modo di vedere troppo tardi perché potesse servirmi in maniera proficua per quésto lavoro, (G. Kates, *The Cercle Social: French Intellectuals in the French Revolution,* Chicago, 1978) sostiene che il Circolo Sociale traesse origine dalla lotta della *Commune* parigina contro il sindaco (pp. 16 ss.) e successivamente contro l'Assemblea Nazionale (pp. 101 ss.). Kates riesce a identificare 121 membri della Confederazione di cui solo due sicuramente lavoratori manuali (pp. 51-52).

[59] V. Dalin, *Grakkh Babef; nakanune i vo uremia velikoi frantsuzskoi revoliutsii, 1785-1794,* 1963, p. 317.

[60] Lacroix, *Actes,* vol. VII, p. 578.

[61] Delacroix, *op. cit.,* p. 21.

[62] *Ibidem,* p. 36.

[63] «La Bouche de Fer», 1790, n. 1, pp. 54 e anche 50 ss. Il programma viene enunciato in *Du cercle social qui en a conçu le dessin... et de tous les cercles de francs-frères qui lui sont affilié,* 1790, discusso in R. Rose, *Socialism and the French Revolution: the Cercle Social and the Enragé,* in «Bullettin of the John Rylands Library», sett. 1958, p. 144.

[64] Contrasto ideato da Fauchet, e discusso da A. Mathiez, *Sur le titre du Journal «La Bouche de Fer»,* in «Annales Révolutionnaires», vol. XIX, 1917, p. 690. Delacroix *(op. cit.,* p. 13) attribuisce il titolo all '*Eneide* di Virgilio, senza però citare il luogo; ma sembra piuttosto derivato dalle *Georgiche,* II, 43-44: *mihi si linguae centum sint, oraque centum, Ferrea vox.*

[65] *Ibidem,* p. 687.

[66] Lettera del primo dicembre 1792, dal direttore del Dipartimento di Corrèze al Ministro di Giustizia, citato in M. de Certeau, D. Julia, e J. Revel, *Une ethnographie de la langue,* in «Annales», gen.-feb. 1975, p. 27. Si veda anche, ben

più cospicuo, degli stessi autori, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois,* 1975; e J.-R. Armogathe, *Néologie et Idéologie dans la langue française au 18' siècle,* in «Dix-Huitième Siècle», 1973, n. 5, pp. 27-28.

67 Sostenuto durante una conversazione da Certeau nel luglio del 1975 mentre lavorava al suo pezzo in *Ethnographie,* cit., p. 28.

68 All'inizio del 1791, citato in Delacroix, cit., pp. 53, 70.

69 Trahard, *Sensibilité révolutionnaire,* cit., p. 41, e l'intera sezione *Le recours à l'éloquence.*

70 Citato *Ibidem,* p. 189.

71 *Ibidem,* p. 185.

72 A. Aulard, *Les orateurs de la revolution,* 1907, vol. II, pp. 198-199 ss.

73 Saint-Just, *Oeuvres,* ed. Gratien, p. 184.

74 Cloots, *La République universelle ou adresse aux tyrannicides par Anacharsis Cloots, orateur du genre humain,* 1793, p. 82.

75 Bonneville, *Le Nouveau Code Conjugal, établi sur les bases de la Constitution...,* 1792, p. 25 (LC).

76 «La Bouche de Fer», 3 apr. 1791, citato in Delacroix, *op. cit.,* p. 83.

77 Per la contrapposizione fatta da Bonneville fra le *associations parlières* e le *sociétés de frères et d'amis,* si veda dello stesso autore «Chronique du Mois», lug. 1792, p. 82.

78 *Lettre de Nicolas de Bonneville, avocat au Parlement de Paris à M. le Marquis de Condorcet,* London, 1787, p. 41 (BN). *Hymne à la vérité,* in *La poésie de Nicolas Bonneville,* 1793, p. 155 (BA); e la traduzione di Bonneville di *Jules de Tarante,* citato in Harivel, *op. cit.,* p. 92.

79 Baltrušaitis, *Quête,* cit., pp. 28, 30-31, 65-66; *Poésie de Bonneville,* cit., pp. 123 ss.

80 Citazioni dalla tesi di laurea inedita di D. Gordon, *A Philosophe Views the French Revolution: the Abbé Morellet (1727-1819),* Princeton, 1957, pp. 257-260. Si veda anche Morellet, *Remarques philosophiques et dramatico-morales sur la particule ON,* in *Mélanges de littérature et de philosophie,* 1818, vol. IV, pp. 219-230.

Argomenti analoghi vennero usati in precedenza da: *a)* lealisti eruditi che criticavano i rivoluzionari americani per il loro abuso della parola libertà «il cui suono soltanto basta ad affascinare irrimediabilmente» e per avere scatenato «un entusiasmo per le cose politiche, analogo a quello ispirato dalle concezioni religiose, e che appunto spinge gli uomini con impeto peculiare e insolito ad irridere e confondere ogni calcolo basato su principi razionali» (citato in Stout, *Religion,* cit., p. 534) e anche *b)* dai costituzionalisti moderati della rivoluzione francese, che già nel 1789 mettevano in guardia rispetto «alla potenza e al pericolo delle parole» se usate da capi «che ci caricherebbero volentieri di catene mentre parlano di libertà» *(Révolutions de Paris,* 7-14 nov. 1789, p. 3), e successivamente affermarono che «il nome della libertà uccide la libertà stessa»: M.J. Chenier, fratello del poeta ghigliottinato, citato in Gordon, *Philosophe,* cit., p. 254. Per materiale più copioso sull'opposizione di *philosophes*-chiave alla rivoluzione, si veda A. Kors, *D'Holbach's Coterie. An Enlightenment in Paris,* Princeton, 1976; anche R. Mortier, *Les héritiers des «philosophes» devant l'expérience révolutionnaire,* e S. Moravia, *La société*

*d'Auteuil et la Révolution,* in «Dix-Huitième Siècle», VI (1974), pp. 45-57, 181-191.

Mettendo in relazione il processo di divulgazione politica in America ad una precedente tradizione di revivalismo religioso, Stout aiuta a spiegare perché la rivoluzione americana non fu tanto innovativa terminologicamente quanto invece lo fu quella francese a livello pratico, istituzionale. G. Wood (*Rhetoric and Reality in the American Revolution,* in «William and Mary Quarterly», gen. 1966, p. 26) ribadisce la generale importanza della «frenetica retorica» durante la sollevazione americana ma non riporta nessun esempio di termini nuovi.

81 Morellet, *Apologie de la philosophie contre ceux qui l'accusent des maux de la révolution* (1976), in *Mélanges,* cit., vol. IV, p. 329.

82 Resoconto dell'abbé Grégoire, citato in M. Mormile, *La «Néologie» révolutionnaire de Louis-Sebastien Mercier,* Roma, 1973, p. 199.

83 Varlet, *L'Explosion,* p. 7 (BM). All'apice della sua guerra contro la burocrazia e il tradizionalismo ereditato, la rivoluzione culturale Cinese esortò pure a respingere l'originario slogan della rivoluzione: *Mettere da parte la maschera borghese di «libertà, eguaglianza, fraternità»,* in «Peking Review», 10 giu. 1966, in partic, p. 13.

84 Mercier, *Tableau,* cit., vol. X, pp. 132-146; Restif, *Le Palais-Royal*, 1790, 3 voll. L'amicizia fra Mercier e Restif è accennata ma non studiata da R. Trousson in. Mercier, *L'an,* cit., pp. 21-22. Mercier ereditò le carte di Restif quando questi mort: M. Chadourne, *Restif de la Bretonne ou le siècle prophétique,* 1958, p. 350 nota 2.

85 Mormile, *op. cit.,* pp. 25-26; anche Restif, *Mes inscriptions, journal ìntime,* 1889, prefazione.

86 Mormile, *op. cit.,* pp. 157-158, 164 nota 24. Il termine è derivato probabilmente dal bonnevilliano *livriste.*

87 *Ibidem,* pp. 201-202. Per i debiti di Mercier nei confronti degli innovatori della terminologia rivoluzionaria, specialmente Mirabeau, Bonneville e Restif, si veda *ibidem,* pp. 230-231, 306, 337-338, 347-348.

88 Mercier, *L'an,* cit. (ed. Trousson), pp. 63-64.

89 Mercier, *L'an,* cit. (ed. 1786), lib. III, p. 160, come riportato in Mormile, *op. cit.,* p. 170.

90 Mercier, *L'an,* cit. (ed. Trousson), p. 388. Si vedano gli estratti immaginari da gazzette in 22 diverse parti del mondo, pp. 388-415.

91 Mercier, *Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la révolution,* 1791; anche Mormile, *op. cit.,* p. 170.

92 Citato in Trousson, *op. cit.,* p. 68.

93 *Eloges et discours philosophiques,* citato in Trousson, *op. cit.,* p. 22. Al pari di molti altri *philosophes,* Mercier fu tentato di visitare la Russia per realizzare i suoi piani utopistici, e cercò, senza riuscirvi, di recarvicisi all'inizio del regno di Caterina la Grande; si veda in proposito la tesi di laurea inedita di T. Zanadvorova, *Lui-Sebast'ian Mers'e i ego utopi*ceskij roman «2440-i god», Leningrad, 1947, p. 16.

94 Cros, *Fauchet,* cit., p. 29; e alle pp. 25-41, la trattazione del Circolo Sociale in seno al quale Fauchet fu il principale collaboratofe di Bonneville.

95 Lacroix, *Actes,* prima serie, 1898, vol. VII, pp. 577, 567, 564, 585-590.

96 «La Bouche de Fer», 1790, n. I, p. 3

97 *Ìbidem,* seconda numerazione, pp. 1-4, per il *Prospectus pour le Cercle Patriotique;* e pp. 5-12, il *Portrait du Cercle Social.*

98 Valutazione in R. Rose, *op. cit.,* p. 146, che differisce in parte da quella in Lacroix, *Actes,* prima serie, vol. VII, p. 597.

99 *Ibidem,* p. 585.

100 Delacroix, *op. cit.,* pp. 33-34.

101 Rose, *op. cit.,* p. 144.

102 Ioannisia, *Idei,* cit., pp. 43, 39-40.

103 *Ibidem,* pp. 35-38, arricchisce il resoconto, pur sempre basilare, di A. Lichtenberger, *John Oswald, écossais, jacobin, et socialiste,* in «La Révolution Française», XXXII (1897), pp. 481-495.

104 John Oswald, *Review of the Constitution of Great Britain,* terza edizione aumentata (Paris, 1792), «e venduta al Circolo Sociale» come riporta Ioannisian, *op. cit.,* p. 47. Un ruolo importante in questa campagna fu pure svolto dal prete inglese David Williams, le cui *Lessons to a Young Prince by an Old Statesman on the Present Disposition in Europe to General Revolution* (1791) furono tradotte e ripubblicate sulla «Bouche», e la cui figura influenzò Bonneville ancor prima di emigrare in Francia come «cittadino» onorario della repubblica (sempre Ioannisian, *Idei,* cit., pp. 41-42).

105 Nello stesso anno apparve una traduzione francese: *ibidem,* pp. 49-50 ss.

106 Bonneville, *De l'Esprit de Réligions. Ouvrage promis et nécessaire à la confédération universelle des amis de la vérité,* 1792, pp. 249, 88 (LC).

107 *Ibidem,* p. 88.

108 *Ibidem,* (appendici alla seconda ed.) p. 118.

109 *Ibidem,* (appendici), p. 132.

110 Da un libro del Cercle Social di cui non viene riportato il titolo, sul «Mercure de France», 18 dic. 1790, p. 96.

111 Citato da Fauchet *ibidem,* p. 108.

112 *Ibidem.*

113 Bonneville, *Les Jésuites chassé de la franc-maçonnerie et leur poignard brisé par les maçon,* London, 1788, vol. I, p. 27.

114 Citato in V. Semevskij, *Politiçeskie o obščestvennje idei dekabristov,* Pietroburgo, 1910, p. 402. Si veda anche M. Kalushin (a cura di), *Puskin i ego uremia,* Leningrad, 1962, pp. 165-166, nota 3.

115 Bonneville, *Esprit,* cit., pp. 129-130.

116 *Ibidem,* (appendici), pp. 326, 322, 343, 333.

117 *Ibidem,* (appendici), p. 334. Secondo il resoconto (ostile) sul «Mercure de France», 18 die. 1790, p. 98, Bonneville indirizzò queste parole al sole accompagnandole con ('invocazione: «ECLAIRE, le monde sera éclairé».

118 Esempi e chiavi di lettura *ibidem,* pp. 236-243. Questo materiale fu in buona parte mutuato da David Williams; si veda Ioannisian, *Dzon Osval'd i*

*«Sotisal'nij Kruzok»,* in «Novaia i Noveišaia Istoriia», 1962, n. 3, pp. 66-67.

119 Bonneville, *Esprit,* cit., p. 250.

120 J. Abray, *Feminism in the French Revolution,* in «American Historical Review», feb. 1975, p. 49, segue il giudizio di Aulard che cita a p. 50.

121 «Bouche», I, p. 3; Etta Palm, *Appel aux françaises sur la régénération des moeurs, et nécessité de l'influence des femmes dans un gouvemment libre,* 1791, p. 25.

122 In aggiunta al suo *Appel aux françaises,* si veda anche *Discours de Mme. Palm d'Aelders, hollandaise, lu à la confédération des amis de la vérité,* Caen, s.d.; e, sulla Société des Amis de la Vérité, si veda A. Mathiez, *La Révolution et les Etrangers,* 1928, p. 96.

123 E. Hamy, *Note sur diverses gravures de Bonneville représentant des nègres (1794-1801),* in «Anthropologie», X (1899), pp. 42-46. Il consociato di Bonneville, John Oswald, insisteva che si dovessero estendere i «diritti dell'uomo» non solo alle donne e agli schiavi, ma anche agli animali: si veda il suo *The Cry of Nature, or an Appeal to Mercy and Justice on behalf of the persecuted animals,* London, 1791 (BN).

124 Alekseev-Popov, *Sbornik... Volgina,* p. 329.

125 Lacroix, *Actes,* prima serie, vol. VII, p. 601.

126 M. Conway, *Thomas Paine et la révolution des deux mondes,* in «La Revue Hebdomadaire», 26 mag. 1900, n. 26, p. 478; 2 giu. 1900, n. 27, pp. 74-75. Le opere più recenti su Paine non aggiungono nessun nuovo elemento importante sul suo soggiorno parigino, e generalmente trascurano lo studio di Conway, il quale per parte sua indica (cit., n. 27, p. 75 nota 2) nella *Declaration of the Volunteers of Belfast* (1791), di Paine, il primo manifesto pubblico a sostegno della rivoluzione francese fuori di Francia. Anche Barlow più tardi scrisse una *Letter Addressed to the People of Piedmont:* si veda J. Woodress, *A Yankee's Odyssey. The Life of Joel Barlow,* Philadelphia/New York, 1958, p. 134.

127 Citato e discusso in Conway, *op. cit.,* p. 479; per la risonanza dell'appello giacobino al circolo, *Ibidem,* pp. 480-482.

128 Marat, *Izbrannfe proizvedenniia,* 1956, vol. III, p. 126; Dalin, *Babef,* cit., p. 324.

129 Morton, *Bastille,* cit., p. 205.

130 Mathiez, *Etrangers,* cit., pp. 37, 105-111. Anche gli svizzeri avevano un loro *bureau de correspondence* nei pressi del Palais-Royal *(ibidem,* p. 34). Per la furibonda campagna xenofoba della fine del '93, cfr. *ibidem,* pp. 138 ss.

131 Testo in Caron, *Mission,* cit., pp. 334-335.

132 Rose, *op. cit.,* pp. 153-166; Ya. Zakher, *Zan Varletvo uremia iakobinskoi dìktaturìj,* in «Novaia i Noveišaia Istorila», 1959, n. 2, pp. 113-126.

133 Hillairet, *op. cit.,* p. 12.

134 Descrizione del programma ideato da David in «Chronique de Paris» 18 lug. 1793; traduzione in Henderson, *op. cit.,* pp. 357-358; disegno della fontana, *ibidem,* p. 356.

135 J. Tiersot, *Les fêtes et les chants de la revolution française,* 1908, pp. 95 ss.

136 *Ibidem,* pp. 27-30.

137 *Ibidem,* p. 107: Descends, ô Liberté, fille de la Nature: / Le peuple a reconquis son pouvoir immortel; / Sur les pompeux debris de l'antique imposture, / Ses mains relèvant ton autel.

138 Il cittadino Guiboust in un discorso alla società popolare della Section de la Republique, citato in M. Ozouf, *La fête révolutionnaire, 1789-1799,* 1976, pp. 301-302, si veda anche abbé Grégoire, *Essai historique et patriotique sur les arbres de la liberté,* anno II.

139 Ozouf, *op. cit.,* pp. 313, 315-316, 302.

140 *Ibidem,* p. 310.

141 J. Crocker, *The Guillotine,* in *Essays on the Early Period of the French Revolution,* London, 1857, pp. 550, 519-571.

142 N. Evreinov, *Teatralizatsiia zizni,* in *Teatr kak takovoi,* Berlin, 1923, pp. 50-51. Per un'esaustiva trattazione delle teorie di Evreinov e il loro peso sulla sua realizzazione scenografica della presa del Palazzo d'inverno (successivamente incorporata in buona parte nel film *Ottobre* di Eisenstein), si veda l'imminente dissertazione di laurea a Princeton di P. Thon, al quale sono debitore di questa citazione.

143 *Ibidem,* p. 51. Per un altro approccio alla rivoluzione francese come teatro («di una perfezione di forma latina [...] pittorescamente demoniaca»), si veda E. Friedeil, *A Cultural History of the Modern Age,* New York, 1954, vol. II, pp. 380-385.

144 *Citoyen* Grégoire, *Systèmes de dénominations topographiques* (1793), citato in B. Baczko, *Lumières de l'utopie,* 1978, p. 369; trad. it. *Utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche,* Torino, Einaudi, 1979.

145 Tiersot, *op. cit.,* p. 40.

146 Ozouf, *Fête,* cit., p. 177.

147 Dichiarazione di Sarrette, in Ozouf, *op. cit.,* p. 152.

148 Ozouf, *op. cit.,* p. 157.

149 Michelet, citato in Tiersot, *op. cit.,* p. 157.

150 Ozouf, *op. cit.,* p. 178; resoconto particolareggiato in Tiersot, *op. cit.,* pp. 156-167; Baczko, *op. cit.,* pp. 263-271.

151 Resoconto del principale autore del calendario, G. Romme, citato in Baczko, *Le temps ouvre un nouveau livre à l'histoire. L'utopie et le calendrier révolutionnaire,* in *Lumières,* cit., p. 214. Si veda anche A. Galante Garrone, *Gilbert Romme. Storia di un rivoluzionario,* 1959; e, per la poco nota influenza di Romme sul suo pupillo russo, conte Pavel Stroganov, si veda Dalin, *Liudi,* cit. pp. 9-21.

152 Romme, citato in Baczko, *Lumières,* cit., p. 215.

153 *Ibidem,* pp. 217, 223, 224.

154 Fabre d'Eglantine, citato in Henderson, *op. cit.,* p. 402; anche 339-401.

155 Mathiez, *Robespierre et le culte,* cit., p. 224.

156 *Declaration solenelle des droits de l'homme dans l'état social,* 1793 (rist. 1967) p. 4.

[157] Testo in Dommanget, *La fête et le culte de la raison,* in «Annales Révolutionnaires», vol. IX, 1917, p. 355.

[158] Ozouf, *op. cit.,* pp. 136-137; A. Mathiez, *Autour de Robespierre,* 1925, pp. 123-124; anche pp. 117-120.

[159] Ć. Nodier, citato in Ozouf, *op. cit.,* p. 130.

[160] *Ibidem,* p. 131.

[161] L'importanza di questa esposizione è sottolineata in Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX*e *siècle,* in *Oeuvres,* 1971, vol. II, p. 129.

[162] Citato in Ozouf, *op. cit.,* p. 205, nota 1.

[163] Tiersot, *Fêtes,* cit., pp. 202-204.

# III

## Gli oggetti di culto

Mentre cercavano di legittimare la loro rivoluzione tramite consacrazione di un luogo, di un evento, o anche di un dipinto, i francesi tentarono pure di definire il loro credo in parole. Si ebbe comunque un processo verso la semplificazione più radicale, man mano le etichette andavano sostituendo i ragionamenti. Nello sforzo di definire con semplicità estrema il fine della società secolarizzata sotto sovranità popolare, i francesi trovarono tre risposte basilari, ciascuna delle quali era espressa da uno dei termini del più celebre slogan del tempo: libertà, fraternità, eguaglianza.

Ognuno di questi tre ideali ha origini antiche, ma durante questo periodo assunsero tutti una nuova aura mistica. All'inizio della rivoluzione erano mescolati in un'unità trinitaria: eppure c'erano differenze profonde, sostanziali, fra i tre concetti, e la maggior parte della successiva storia della tradizione rivoluzionaria avrebbe visto il ricorrere e l'ampliarsi del conflitto fra questi ideali rivali.

Prima venne l'ideale *politico* della libertà garantita da una *repubblica* costituzionale. Questa fu l'originaria causa rivoluzionaria della *libertà* — definita in termini di diritti costituzionali e corpi legislativi popolari. La proprietà, non meno del popolo, avrebbe dovuto essere liberata dai tradizionali vincoli con l'autorità parassitaria — un'idea che rese attraente l'ideale repubblicano per qualsiasi imprenditore.

Venne poi l'ideale *emotivo* di esperire la fratellanza in un nuovo genere di *nazione.* Si trattava della visione romantica

della *fraternità:* la scoperta, nel bel mezzo della lotta contro lo straniero che il proprio immediato vicino fosse un fratello, linguisticamente, culturalmente, geograficamente figlio della stessa madrepatria.

Infine venne l'ideale *intellettuale* della creazione di una *comunità* socio-economica non gerarchica. Era il concetto razionalistico di *eguaglianza*: la divisione collettiva dei beni all'interno di una comunità libera da ogni distinzione economica e sociale.

In termini generali, il primo ideale può essere identificato con il riformismo illuministico del diciottesimo secolo; il secondo con il nazionalismo romantico del diciannovesimo; il terzo con il comunismo totalitario del ventesimo. La storia della tradizione rivoluzionaria successiva al 1789 avrebbe dimostrato la diffusione progressiva, e pressoché universale, del primo ideale — accompagnata dal conflitto crescente fra gli altri due. Sebbene la «liberazione» politica si sia diffusa dalla Francia del diciottesimo secolo all'Europa nel diciannovesimo, e al mondo intero nel ventesimo, la frattura fra le idee rivali di rivoluzione nazionale e rivoluzione sociale non ha fatto che allargarsi e approfondirsi.

Nel considerare questi ideali, quindi, concentreremo la nostra attenzione non tanto sul primo, che si sviluppò in dibattiti relativamente tranquilli e familiari, culminanti nella creazione della prima repubblica francese nel 1792: piuttosto ci sforzeremo di focalizzare le idee di rivoluzione nazionale e rivoluzione sociale, meno comprese nella loro rivalità, che si svilupparono per servire i fini, maggiormente ambigui, di fratellanza ed eguaglianza. Il nazionalismo fraterno dominò il periodo di guerra e terrore dal 1792 al 1794 inoltrato; il comunismo egalitario apparve durante il successivo periodo di apparente stagnazione, sotto il Direttorio.

## *Libertà: l'ideale repubblicano*

La sostituzione di una monarchia con una repubblica fu il risultato più grosso del periodo iniziale della rivoluzione. Nel corso del 1793, l'ideale repubblicano fu siglato nel sangue con l'esecuzione del re, nero su bianco con la stesura di una costituzione radicale, e nel tempo con l'adozione di un calendario rivoluzionario.

La *république* rappresentava l'ideale illuministico di un ordinamento politico razionale; essa rimpiazzava le antiche distinzioni di privilegio con la categoria singola di «cittadino», il dominio del re con il dominio della legge: il *royaume* con il *loyaume* [1]. Da questo momento l'umanità si sbarazzò dell'assolutismo arbitrario del passato a favore di una razionale perfettibilità nel futuro — attraverso deggi promulgate da assemblee popolari e tramite la virtù inculcata nelle scuole secolarizzate.

«Repubblicano» e «repubblicanesimo» erano stati trasformati dalla rivoluzione americana — particolarmente durante i sei mesi di intenso dibattito che precedettero la Dichiarazione d'indipendenza il 4 luglio 1776[2] — da termini d'obbrobrio a motti d'orgoglio. Il *Common Sense,* pubblicato da Thomas Paine nel gennaio del 1776, svolse una funzione decisiva con la sua laica, millenaristica insistenza che «è ormai in nostro potere ricominciare il mondo da capo», istituendo una nuova unione costituzionale[3].

Eppure «repubblicano» non fu più la parola d'ordine trascinante durante i dibattiti che avrebbero portato alla Costituzione del 1787 in America, e la stessa esperienza americana di sistema repubblicano non risultò molto attraente per gli Europei degli anni ottanta del diciottesimo secolo[4]. Nell'estate del 1789, nel corso dei dibattiti circa la prima costituzione rivoluzionaria per la Francia, la proposta dell'abate Sieyès di un governo popolare diretto con una singola camera legislativa prevalse sull'idea concorrente di governo bilanciato di tipo americano con legislatura bicamerale e veto dell'esecutivo (cioè del re)[5].

L'orientamento verso un governo repubblicano in Francia, e

il dibattito sulla costituzione relativa, generarono tuttavia una genuina eccitazione — non ultima, la difesa della rivoluzione francese da parte di Paine contro Burke nel 1791:

> Quelle che prima si usavano definire rivoluzioni erano poco più che mere sostituzioni di persone o mutamenti in situazioni locali [...] ciò che noi oggi vediamo nel mondo [...] è il rinnovamento dell'ordine naturale delle cose, un sistema di principi universale quanto la verità stessa [6].

Quando fu formalmente istituita la prima repubblica, Paine si trasferì a Parigi, prese la cittadinanza francese, fondò la prima società «repubblicana» di Parigi, pubblicò un giornale di breve durata, «Le Républicain», e si attrasse addirittura l'ira dei giacobini per il suo uso quasi fideistico del termine «repubblicano»[7].

Paine fu solo uno dei tanti stranieri che trovarono una nuova identità come cittadini della repubblica rivoluzionaria; Babeuf solo uno dei tanti francesi che videro in quello «repubblicano» un «mondo sublime»[8]. Il dibattito continuo attorno alla costituzione (anche dopo l'adozione di quella del 1791) assegnò pure a questa parola un'aura superiore. Nella prima edizione di un giornale rivoluzionario, nel 1792, Bonneville insisteva che «questa parola *benefica*, questa parola *sacra* — COSTITUZIONE! [...] eserciterà un'influenza prodigiosa sui destini della razza umana»[9]. La fascinazione crebbe alla fine del 1792 e all'inizio del 1793, quando la Convenzione sfornò la più radicale costituzione repubblicana — quella del 1793, appunto. Sebbene mai entrata in vigore, il suo testo venne trasportato dalla Bastiglia ai Champs de Mars, in occasione della grande festa del 10 agosto 1793, al pari di una sacra reliquia[10]; e per tutto il diciannovesimo secolo, essa rimase un modello oggetto di venerazione da parte dei principali politici rivoluzionari[11].

Uno dei pochi risultati concreti delle due maggiori sollevazioni nella Francia dell'Ottocento — la rivoluzione del 1848 e la Comune di Parigi del 1871 — fu la restaurazione di governi costituzionali, repubblicani: rispettivamente, la

seconda e la terza repubblica. La maggiore (sebbene di minor vita) espressione all'estero dell'ideale rivoluzionario francese fu la fondazione di repubbliche satelliti: la Repubblica Batava, Cisalpina Elvetica, e così via. Come vedremo, la tradizione rivoluzionaria europea prese le mosse da una serie di cospirazioni costituzionali, repubblicane, contro l'impero napoleonico e la restaurazione monarchica che lo segui.

Tuttavia, nel 1793 la Francia rivoluzionaria non esitò a respingere quei repubblicani, compreso Paine e altri stranieri, che, riuniti a Parigi attorno a giornali come «Le Cosmopolite», ragionavano in termini ecumenici della «grande repubblica umana»[12]. Da allora, i Francesi avrebbero inaugurato il nazionalismo moderno — nonché la fede nel suo esclusivo ed ambiguo ideale, *la grande nation.*

## *Fraternità: la nascita del nazionalismo*

Il secondo ideale di tipo nuovo che vide la luce durante la rivoluzione francese fu quello di *nation:* una nuova fraternità in cui le fedeltà particolaristiche e le ostilità minori fossero messe da parte nel giubilo del ritrovarsi insieme come *enfants de la patrie:* figli di una comune madrepatria. La nazione fu l'ideale militante scoperto essenzialmente nel *jour de la gioire,* il giorno della battaglia, ed espresso ottimalmente nella *levée en masse* del 1793: il prototipo della coscrizione di massa moderna su scala «nazionale».

La rivoluzione americana ha dato origine al concetto di indipendenza più come ideale politico che come ideale filosofico — creando di fatto tramite una rivoluzione una nuova nazione: ma gli Stati Uniti non si definirono «nazione» nella Dichiarazione d'indipendenza, né si costituirono come nazione nel senso moderno del termine. Non c'era nessun linguaggio nuovo da affermare, nessuna antichità mitologizzata da rivisitare, nessuna minaccia continuata d'invasione straniera ai

confini della neonata entità territoriale. La designazione ufficiale di «Stati Uniti» fu l’unico nome formale di un grosso paese prima dell’Unione Sovietica che non comprendesse un’accezione etnica o nazionale. In America, il «senso di nazionalità era il figlio, non il padre della rivoluzione»[15].

Nella rivoluzione francese, al contrario, il concetto di «nazione» assunse importanza centrale, benché non si stesse creando nessun nuovo paese. La parola *nation* ben presto arrivò a predominare sul più vecchio e paternalistico termine di *patrie*[14]. Bandiere, feste, canzoni, vennero tutte definite «nazionali», e Bonneville, organizzando la milizia parigina nell’estate del 1789, metteva in guardia contro gli *ennemis de la nation* [15].I cittadini dell'*ancien régime* furono obbligati a parlare francese, che finora non era stata la lingua base di tanti che pure vivevano sotto la corona francese.

Il termine *nazione* veniva usato ai tempi di Roma per indicare una comunità locale più piccola di un popolo ma più estesa di una famiglia — e nel basso medioevo per descrivere differenti gruppi regionali di studenti all’interno delle università, nonché i diversi gruppi nell’ambito dei concili della Chiesa. La Francia pre-rivoluzionaria vide l’impiego del termine riguardo a una rappresentanza di aristocratici; e, di fatto, nello scegliere il nome di *assemblée nationale* (anziché di *représentants du peuple français)* il Terzo Stato rivoluzionario intese assumere uno status aristocratico[16].

Il termine *nation* non fu compreso immediatamante da tutti. All’inizio della rivoluzione, alcuni contadini costrinsero un individuo elegantemente vestito a gridare «Vive la nation!», per poi implorarlo: «Adesso spiegaci cos’è la nazione»[17]. Ma ben presto si giunse a capire che la nuova etichetta definiva un nuovo tipo di sovranità popolare territorialmente e linguisticamente unificata e, sovente, più assoluta dell’autorità monarchica. Dio stesso assunse un nuovo ruolo come «Redentore delle Nazioni»[18], «l’augusto e sommo Areopago nazionale»[19]; e furono indirizzate preghiere al «corpo della

Nazione»[20].

Il concetto di *nation* fornì alla rivoluzione una definizione tangibile oltre che una legittimazione superiore[21]. La rivoluzione acquisì dimensioni spaziali, e d'ora in avanti sarebbe stata rappresentata non in complesse istituzioni repubblicane, quanto in semplici cerchi concentrici. I confini di Francia divennero una ridotta avanzata, ideologica; Parigi la cittadella; l'Assemblea nazionale il «punto perfetto» dell'autorità all'interno della stessa Parigi. La nazione rivoluzionaria fu dichiarata «indivisibile» e i suoi confini allargabili. L'arcinemico della rivoluzione francese, l'abate Barruel, coniò il termine «nazionalismo» per denigrare la nuova forma di egoismo campanilistico, laico, che stava poco a poco prendendo il posto dell'amore universale cristiano come ideale dell'uomo[22].

Il nazionalismo militante dilagò fra le masse europee tramite Napoleone: «il primo sovrano a basare un regime politico esclusivamente sulla nazione [...] il simbolo più potente ed assolutamente nazionale che una nazione avesse mai avuto»[23]. Alcuni furono positivamente ispirati al suo esempio di nazionalismo (i polacchi e gli italiani); altri furono negativamente stimolati a formare movimenti nazionali contro di lui (gli spagnoli e i prussiani). Alla fine della carriera di Napoleone, la sua *grande armée* aveva di fatto soppiantato la *grande nation* rivoluzionaria: quell'esercito era infatti costituito per due terzi da stranieri all'epoca della sua decisiva sconfitta nella «battaglia delle nazioni», sconfitta subita da Napoleone nel 1813 ad opera di una coalizione di quei nazionalismi che egli aveva svegliato in tutta Europa.

Il nazionalismo rimase il maggior ideale rivoluzionario fino all'ultimo quarto del diciannovesimo secolo. Il suo misterioso potere e le sue continue metamorfosi rendono indispensabile uno sguardo più attento alle sue origini. La nascita di questo nuovo ideale fu un evento sublime e sanguinario insieme, comprendendo le vette dell'armonia musicale e gli abissi del terrore: la nascita di una nazione ci

porta oltre la Parigi di Robespierre, fino alla Strasburgo di Saint-Just.

## La canzone di Strasburgo

Strasburgo, il più grosso centro sul corso inferiore del Reno, rappresentava il più importante anello di congiunzione della Francia con il resto d'Europa — con un cattolicesimo -che era più che gallicano (il vescovo era politicamente legato al Sacro Romano Impero); con una religione che era più che cattolica (un terzo degli abitanti di Strasburgo era protestante); e con una cultura che era più che francese (la maggior parte della città parlava tedesco). Strasburgo era stata la più importante conquista continentale della Francia durante il secolo e mezzo precedente la rivoluzione; e quando quest'ultima deflagrò, questo avamposto risultò particolarmente vulnerabile. Il patrimonio del vescovo fu confiscato, l'università fu chiusa, e la grande fortezza pentagonale costruita da Vauban fu rafforzata da una formazione d'élite, l'«armata del Reno».

Strasburgo non solo recepì, ma amplificò e trasformò il sorgere del nuovo nazionalismo francese — metabolizzando idee tedesche nello stesso momento in cui combatteva contro eserciti tedeschi. A differenza di Parigi, Strasburgo non era afflitta da fazioni concorrenti e da molteplici istituzioni politiche. La sua struttura municipale ancora pressoché medievale dava a Strasburgo una relativa omogeneità e le garantiva la solidarietà della circostante campagna alsaziana. Anche la cultura delle caffetterie era qui un'attività istituzionale, priva della licenziosità parigina ed emanante *Gemütlichkeit*[24]. Il sindaco eletto della Strasburgo rivoluzionaria, il protestante Frédéric Dietrich, con la sua famiglia comprendente un ramo francese e uno tedesco (Didier e Dietrich), una moglie svizzera plurilingue, e un salotto bilingue — all'interno del quale gli antichi antagonismi tendevano a dissolversi — rappresentava l'unificazione stessa della città.

Nei primi mesi di tensione del 1792, la coscienza nazionale fu rinsaldata dalla sensazione crescente che il nemico fosse alle porte e la guerra imminente. La normale popolazione di cinquantamila anime venne gonfiata dall'afflusso di simpatizzanti della rivoluzione transfughi da Austria e Prussia, e da volontari provenienti da tutta la Francia a rinforzo della guarnigione renana. La notizia che entrambe le potenze tedesche avevano dichiarato guerra alla Francia rivoluzionaria, raggiunse prima Strasburgo che Parigi; e, nella notte del 24 aprile 1792, Dietrich incaricò un frequentatore abituale del suo salotto, il giovane capitano del genio Claude-Joseph Rouget de Lisle, di scrivere una canzone che incitasse l'armata poliglotta a resistere al previsto urto delle forze asburgiche. Nella febbrile ispirazione di una notte, il capitano stese una canzone che fu in grado di chiamare a raccolta un popolo come nessun'altra dai tempi di *Eine feste Burg* di Lutero[25]. Originariamente intitolata *Chant de guerre de l'armée du Rhin,* le sue strofe straordinariamente trascinanti venivano cantate con particolare enfasi dai volontari che continuavano ad affluire da fuori; e il contingente di Marsiglia battezzò la canzone con il suo nome definitivo, la *Marseillaise.*

Non fu casuale che la *Marsigliese* fosse scritta proprio a Strasburgo poiché questa era la città attraverso la quale affluiva in Francia la ricca tradizione musicale tedesca. Essa aveva cori di cattedrale sia francesi che tedeschi, un teatro d'opera francese e uno tedesco, e le orchestre migliori della Francia pre-rivoluzionaria dopo quelle di Parigi e Versailles. Strasburgo fabbricava strumenti musicali oltre a sfornare melodie. Il grande fabbricante di pianoforti Ignace Pleyel divenne Kapelmeister della cattedrale di Strasburgo nel 1789. Attingendo sia alla ostentazione cattolica delle forme sia all'innografia protestante, Strasburgo produsse un originale repertorio, diffondendo elaborate composizioni musicali nell'ambito delle feste rivoluzionarie all'aperto a cominciare dall'*Inno alla libertà* di Pleyel-Rouget de Lisle[26]. Eseguito per la prima volta il 25 settembre del 1791, questo inno

coinvolse l’intero auditorio come coro, una tecnica fino allora inedita e che sarebbe stata adottata solo più tardi a Parigi. Le austere parole di Rouget ripudiavano il «vano delirio della gaiezza profana» e delle «frivole voluttà», annunciando il trionfo del puritanesimo rivoluzionario[27]. La *Marsigliese* fu fin dall’inizio una sorta di produzione collettanea. Quando Rouget presentò l’aspra melodia al sindaco nel suo salotto, Dietrich, che era tenore, divenne il primo a cantarla, e la moglie, violinista, la prima a suonarla. La *Marsigliese* elettrizzò la nazione in marcia per la guerra. I due principali compositori dell’Opera Comique, Dalayrac e Gossec, scrissero *Officiando la libertà, scena religiosa sulla Marsigliese*[28]*.* Questa «scena religiosa» sortì dai teatri per giungere negli accampamenti al fronte. Cori di donne inginocchiate intorno alle statue, della libertà cantavano il verso «Amour sacre de la patrie» come un’ispirata preghiera, scattando poi in piedi per cantare l’ultimo verso con un accompagnamento di percussioni tale che «il plancito sembrava staccarsi dalla strada per raggiungere il fronte»[29]. Il principale compositore dell’epoca, André Gretry, si congratulò con Rouget per aver creato «musique à coups de canon»[30], e nel suo *Guillaume Tell*[31]*,* forse la più popolare delle opere del periodo rivoluzionario, inaugurò la pratica di inserire l’inno rivoluzionario direttamente nelle partiture.

L’ondata di passione alzata dalla musica sommerse ben presto i suoi iniziali promotori. Nel 1792, Dietrich fu sollevato dall’incarico dietro l’accusa di moderatismo e di intelligenza con Lafayette. La militanza musicale fu intensificata a Strasburgo in occasione delle celebrazioni per il primo anniversario di fondazione della repubblica, il 10 agosto 1793, quando Pleyel e Rouget de Lisle inscenarono il loro notevole lavoro allegorico *La campana d’allarme.*

Descritta come «una battaglia in musica», la rappresentazione si aprì all’interno della cattedrale ristrutturata, sotto sette campane sospese dalla cupola centrale. Le campane, (così come i numerosissimi coristi e attori) provenivano da tutta l' Alsazia, e sarebbero state fuse in

cannoni immediatamente dopo la fine dell'opera. La prima parte fu puramente orchestrale («il risveglio del popolo»); e quando le campane suonarono l'allarme, cominciò il secondo movimento («la battaglia»). Le prime voci si levarono solo quando ogni mischia fu terminata — ed esplosero in un coro di trionfo culminante con *la victoire est à nous*[32].

Talmente grande era la fede degli strasburghesi nel potere unificante della musica che gli artigiani cittadini inventarono un sistema apposito per stampare le note della nuova musica nazionale. Talmente grande era la paura del potere incitante della melodia che i preti, dopo il restauro dell'autorità cattolica nella cattedrale, decretarono che d'ora in avanti nelle liturgie ordinarie fossero eseguiti solo canto gregoriano e musiche d'organo[33].

La musica raggiunse un particolare crescendo a Strasburgo proprio sotto il Terrore. Non sembra fortuito che la prima ghigliottina fosse costruita a Strasburgo da un fabbricante di pianoforti, tale Schmidt, e fosse portata a Parigi per essere impiegata su di un essere vivente il 25 aprile 1792, quasi esattamente nello stesso momento in cui Rouget de Lisle stava terminando la *Marsigliese*[34].

Strasburgo veicolò in Francia non solo la tradizione musicale tedesca, ma anche il teatro tedesco. I drammi anti-tradizionalistici e anti-asburgici di Friedrich Schiller vennero normalmente introdotti in Francia tramite rappresentazioni a Strasburgo, e le principali traduzioni di Schiller in francese furono eseguite da Nicolas Bonneville quand'egli era ancora studente, a Strasburgo, negli anni ottanta del secolo. I primi romantici tedeschi furono alla base dell'ispirazione del nuovissimo genere di lavoro scritto da Bonneville nel 1789 per commemorare la presa della Bastiglia. Si trattava di una *Tragédie Nationale* dedicata ai *peuples-germains... peuples-frères* meritevoli di far parte della nuova *société fraternelle*[35]. Bonneville si appellò a Camille Desmoulins perché venisse istituzionalizzato questo nuovo genere «nazionale» come una sorta di rimprovero ai «lacchè della Corte» che continuavano a

promuovere fastosi ricevimenti completamente privi di finalità morali[36].

Strasburgo divenne il maggiore centro di corrispondenza del Circolo Sociale bonnevilliano, e il punto di traduzione e di edizione delle opere dello stesso circolo da diffondere nel mondo tedesco[37]. Charles Nodier, successivo pioniere dell'organizzazione segreta rivoluzionaria, e inventore del genere musicale anti-tradizionalistico del melodramma, scopri la letteratura tedesca attraverso le traduzioni di Bonneville, e dedicò i suoi *Saggi di un giovane bardo* allo stesso Bonneville. Ispirato da Schiller/Bonneville e dal «romanticismo» (un termine nuovo, coniato nel circolo di Bonneville)[38], Nodier passò dai suoi inverosimili complotti ed eroi iconoclasti al suo celebre protetto, Victor Hugo.

Il principale maestro di Nodier a Strasburgo fu Eulogius Schneider, il più originale, fantasioso — e violento — dei molti tedeschi che emigrarono in quella città rivoluzionaria. Schneider, già monaco cappuccino, divenne settario a Neuwied e ottenne molta popolarità a Bonn come professore finché non fu destituito per eresia nel 1791[39]. Guidò il rovesciamento del sindaco Dietrich da parte dei repubblicani radicali, stese la prima traduzione tedesca della *Marsigliese,* pubblicò due giornali estremisti, istituì una speciale unità per l'indottrinamento popolare rivoluzionario in tutta l'Alsazia chiamata *la Propagande,* e prestò servizio come pubblico ministero — capo accusatore — del tribunale rivoluzionario a Strasburgo[40].

Nodier avrebbe più tardi ricordato con trasporto estatico un'esecuzione in occasione della quale i «propagandisti» di Schneider, indossando berretti rossi e fasce tricolori nonché brandendo larghi coltelli da caccia, indottrinarono gli spettatori. Dopo essersi inginocchiato davanti al patibolo, l'oratore principale

> si abbandonò a un panegirico della ghigliottina in nome della libertà [...]. Io sentii un sudore freddo imperlarmi la fronte e scendere bagnandomi le

palpebre[41].

In parte creato dalle influenze tedesche in Francia, il *nazionalismo* fu chiamato così da un francese esiliato in Germania, l'abate Barruel. Herder, l'originale romantico amante dell'armonia della natura, di fatto impiegava già dal 1774 la parola *Nationalismus* in senso culturale[42]. L'immagine herderiana di una nazionalità tedesca rustica, virtuosa, e musicale destò l'ammirazione dei pensatori radicali francesi non appena essi cercarono di definire la propria identità «nazionale». Molto prima de *La Germania* di Mme de Staël, 1810, il pupillo di Schneider, Charles Nodier, parlava rapito di

> quella meravigliosa Germania, l'ultimo baluardo della poesia e della fede in Occidente, la culla di una forte società a venire posto che rimanga una società da creare in Europa[45].

Per l'immaginazione politica romantica, il luogo di legittimazione non stava più nella città, ma nella nazione; e quella «nazione» a tratti sembrava parlare con un rustico accento tedesco.

### Il Santo venuto dalla Piccardia

Agli inizi dell'inverno 1793, Strasburgo appariva fiaccata dal terrore al suo interno e dalla minaccia d'occupazione tedesca all'esterno. La città alsaziana era l'avamposto della nazione rivoluzionaria — il punto sul quale sembrava dovesse convergere l'avanzata delle armate austro-prussiane — proprio nel momento in cui Lione, la seconda città della Francia, era caduta nelle mani dei contro-rivoluzionari e una rivolta contadina infuriava in Vandea. Il 17 ottobre, Parigi inviò uno speciale proconsole della *nation* con il compito di organizzare uomini e rifornimenti per l'armata del Reno. A poco più di due mesi dal suo arrivo a Strasburgo, questo ufficiale era riuscito a imbrigliare gli eccessi degli estremisti, a infondere energia nelle masse indifferenti, e a coordinare i soldati, i quali

respinsero gli invasori con una serie di sorprendenti vittorie. L'uomo che guidò questa riscossa della nazione rivoluzionaria, rappresentava la quintessenza della gioventù rivoluzionaria: Louis-Antoine de Saint-Just.

Saint-Just garantì una legittimazione vivente dell'ideale rivoluzionario. Egli era di gran lunga il più giovane dei dodici membri del Comitato di Salute Pubblica che esercitava il potere esecutivo a Parigi. Ma poiché il comitato si riuniva regolarmente in segreto nel Palazzo delle Tuilieries e non comunicava in modo regolare con il popolo, la sua autorità poggiava essenzialmente sulle gesta e gli esempi di coloro che esso inviava in missione in nome della nazione[44]. A differenza di altri membri del comitato, Saint-Just non aveva una precedente esperienza pratica come giurista, ingegnere, prete, giornalista, o attore: troppo giovane per essere qualcosa di diverso da un semplice figlio della rivoluzione, nel 1793-1794 ne divenne l'incarnazione.

La legittimazione non risièdeva più in un luogo, un simbolo o in una canzone: risiedeva nell'apostolato rivoluzionario di dodici uomini. Il centro di rigore ascetico all'interno di questo fervente gruppo era il giovane della Piccardia il cui stesso nome evocava immagini di santità. Il luogo di legittimazione si approssimava sempre più al singolo punto: «quel punto ideale in cui le forze creatrici e divine trovano la loro massima concentrazione»[45]. Il dramma secolare, rivoluzionario, si stava addensando, come la *Divina Commedia* di Dante, verso «il punto, cui tutti li tempi son presenti»[46]. E quel punto non era semplicemente lo stesso Saint-Just, ma la materia cerebrale dentro la sua testa. Il suo amico Camille Desmoulins ebbe a scrivere un giorno che Saint-Just

> considera la propria testa come pietra angolare della repubblica e la porta sulle spalle con rispetto, come un sacramento[47].

Un altro contemporaneo affascinato si disse sicuro che fosse nascosto qualche «segreto» dietro «l'ombra di ansietà permanente, il cupo accento di preoccupazione e

disprezzo, e l'estrema freddezza nel tono e nei modi» della sua grande testa. Il ruolo di dirigente di Saint-Just non può essere spiegato in base alle caratteristiche oggi spesso ascritte ai capi rivoluzionari. Egli non era «carismatico» — mancandogli il tempismo ispirato e teatrale di Robespierre. Né era particolarmente «violento» — epurò Schneider e pose termine alle esecuzioni pubbliche a Strasburgo; e non sviluppò nemmeno la retorica truculenta di un Marat né la teorizzazione della violenza di un Oswald. Saint-Just non era un moralista, non era essenzialmente interessato al potere in senso puramente politico; egli cedette ad altri le posizioni formali dell'autorità e non prese mai parte al gioco delle deliberazioni politiche in tempo di pace.

Saint-Just è stato definito «un'idea eccitata dalla passione»[48]; egli potrebbe anche essere descritto come passione disciplinata da un'idea. La sua passione era la grezza, sensuale energia di una sensibilità romantica emancipata. Giovane sedicenne di provincia, egli cominciò a scrivere un libro su di un vicino castello medievale e sedusse in una delle sue stanze la figlia di un aristocratico del luogo. Costretto a riparare a Parigi, frequentò assiduamente il Palais-Royal alla vigilia della rivoluzione, e compose «come in una vertigine» un lungo poema pornografico con l'intento di mostrare «l'analogia generale delle consuetudini con la pazzia»[49]. La sua opera, che comprendeva una trasfigurazione del Palais-Royal, non distingueva chiaramente fra cieli e inferi, bene e male, umano e animale [50]. Allo scoppio della rivoluzione, egli scrisse un lavoro in cui ancora una volta illusione e confusione contendevano il primato alla passione. Il protagonista cerca di esperire tutto e nulla allo scopo di essere

> original, original [...]
> Je veux vivre à mon sens désormais
> Narguer, flatter, parler, me taire, rire
> Aimer, hair! [51]

[originale, originale / D'ora in poi voglio vivere a modo mio / Disprezzare, adulare, parlare, tacere, ridere / Amare, odiare!].

Ma nei primi scritti di Saint-Just le passioni raramente trovano soddisfazione; piuttosto sono sempre più sublimate nella vaga attesa di qualche nuova grandezza terrestre:

> L'amour n'est rien qu'un frivole besoin
> Et d'un grand coeur il doit être loin[52].
> [L'amore non è che un frivolo bisogno / E deve essere tenuto lungi da un grande cuore].

La sfida del «grande cuore» cominciò a pulsare nel 1789-90 con la rivoluzione; le sue passioni furono ben presto assorbite nei due ambiti rivoluzionari — quello organizzativo e quello ideologico — che i dirigenti politici tendevano a trascurare.

A livello organizzativo, Saint-Just formò una guardia nazionale nella piccola città di Blérancourt e guidò le guardie nell'esecuzione di riti pubblici come il falò di libri contro-rivoluzionari. A livello ideologico, egli cominciò a scrivere (su tre tavole all'aperto) lo *Spirito della rivoluzione* e l'incompiuto e mai edito lavoro sulla natura[53]. In effetti Saint-Just attinse alle volgarità e alle divisioni del vecchio ordine morente per redigere le credenze fondamentali del nuovo.

Egli era sospettoso nei confronti dei movimenti di massa; considerava l'assalto alla Bastiglia semplicemente alla stregua di un'«ubriacatura di schiavi» e le grandi feste come un palcoscenico per demagoghi[54]. Non era neppure interessato ai diritti dell'uomo o alle formule costituzionali: questa era opera degna di «miserabili ladruncoli all'interno del grande santuario»[55]. Egli andò oltre il *contrat social* roussoviano, invocando un nuovo ordine sociale *(état social)* «saldamente fondato solo sulla natura»[56].

Senza alcuna visione del futuro, quasi completamente privo di conoscenze del passato, e straordinariamente poco preoccupato per il presente, Saint-Just divenne il primo asceta della rivoluzione, auto-estraniandosi dal popolo allo scopo di servire totalmente «il popolo»:

> Parlerò di tutte le genti, di tutte le religioni, tutte le leggi come se io stesso non aderissi ad alcuna [...]. *Mi distacco da tutto allo scopo di abbracciare*

*tutto*[57].

Rousseau aveva indicato la strada dalla solitudine totale al coinvolgimento totalizzante. Il distacco dalla società del suo tempo fu l'indispensabile prerequisito psicologico per la sua rivoluzionaria concezione della natura come

> una totalità saturata di contenuto morale [...] allo stesso tempo «paradiso perduto» e possibilità permanente di ricominciare ogni cosa da capo [58]

Fu tuttavia Saint-Just a proporre per primo quel taglio radicale con ogni normale attitudine che sarebbe stato invocato più tardi da Nečaev nel suo *Catechismo rivoluzionario*, nell'esortazione a tutti i rivoluzionari a «recidere ogni legame con l'ordine civile, con il mondo perbene, e con tutte le leggi»[59].

Sostenendo che «tutto è relativo a questo mondo» e che «soltanto la verità è assoluta», Saint-Just vide nel ritorno alla «virtù originale» — un'inversione secolarizzata del peccato originale[60] — l'unica speranza di troncare il «circolo della corruzione». La «virtù originale» implicava una rinnovata comunione con la semplicità primitiva della natura.

Eletto nel settembre del 1792 come rappresentante alla Convenzione, Saint-Just rientrò a Parigi subito dopo la fondazione della repubblica e proclamò la Convenzione «il punto verso cui tutto è compresso»[61]. Il legislatore che converge su tale sacro alveolo non dovrebbe essere un sofista parolaio, bensì un «oracolo» ovvero un *pontefice* nel senso originario del termine romano, cioè un ponte umano fra la verità superiore e un'umanità confusa[62]. Attribuendo a se stesso questo ruolo più-che-umano al centro del potere, in ottobre Saint-Just non ebbe difficoltà ad assumere il segretariato della principale carica della Convenzione divenendo il più deciso avvocato del regicidio al cospetto dell'assemblea. La sua tesi per l'esecuzione del re era totalmente impersonale e distaccata. Il monarca non era per nulla considerato un essere umano, bensì un'astrazione

universale, «il re dei regni». Egli faceva da contrappunto al nuovo centro di potere sovrano nella Convenzione; e Saint-Just costrinse questo corpo al punto rivoluzionario senza ritorno, tuonando contro «una compassione che involontariamente potrebbe corrompere la nostra energia»[63].

La sua radicale semplificazione presentò infine una coinvolgente metafora della nazione francese a sostituzione di quella del corpo del re proprio mentre quest'ultimo veniva decapitato. Egli resuscitò l'immagine del corpo umano, e con essa rappresentò l'agonia e le sofferenze della nazione in modo inarrivabile anche per le metafore meccanicistiche del diciottesimo secolo. «I nemici della repubblica sono nei suoi intestini»: i suoi stessi capi sono per lo più «vermi». L'unica speranza sta in un «grande cuore» e in un «grande cervello» così come nell'«audacia di una virtu magnanima»[64]. Saint-Just espresse il modello del disprezzo rivoluzionario per le buone azioni individuali in una società «malata»:

> Il bene particolare compiuto dal singolo è un palliativo. Si deve attendere il maturare di disgrazie sufficientemente forti da destare nell'opinione generale l'esigenza di misure capaci di bene. *Ciò che produce il bene generale è sempre terribile* [65].

La sua immagine della nazione come un corpo singolo rendeva ogni perdita di territorio dolorosa quanto un'amputazione. All'inizio della primavera del 1793, egli vide la nazione minacciata di morte «qualora la divisione intacchi il suo territorio»[66], e parti per la prima di tre missioni speciali per ringalluzzire la resistenza nelle province più esposte. Lavorando al Comitato costituzionale della Convenzione, egli mancò l'obiettivo di formare un esecutivo di ottantaquattro membri rappresentanti il centro nervoso di ogni dipartimento; gli riuscì invece di inserire nella costituzione del 1793 un articolo senza precedenti a proibizione di trattative di pace con qualsiasi potenza straniera occupante suolo francese[67].

Nel suo grande discorso del 10 ottobre 1793, l'invocazione della dittatura rivoluzionaria, Saint-Just denunciò ogni governo

tradizionale come «un mondo di carta»:

> La prolissità della corrispondenza e delle ordinanze governative è indice di inerzia; è impossibile governare con efficacia [...].
>
> Gli uffici hanno sostituito la monarchia; il demone delle scartoffie ci dichiara guerra e non possiamo governare[68].

Finalmente «posto al centro», il Comitato di Salute Pubblica indicò la causa di tutte le disgrazie della nazione nella «incostanza delle passioni»[69]: l'unica passione che avrebbe potuto infondere costanza alla nazione prima ancora dell'inculcazione della virtù era il terrore, che Saint-Just vide non tanto come mezzo per punire il crimine, quanto per fanatizzare l'energia e l'audacia del popolo.

Sebbene Saint-Just fosse riluttante nel propugnare il terrore, così come fu parco ad impiegarlo in Alsazia, la legittimazione che ne diede incoraggiò l'ondata di violenza pedagogica che prese inizio con l'esecuzione di Maria Antonietta, il 16 ottobre. Saint-Just partì per Strasburgo il giorno dopo; e il giorno seguente ancora, si alzò il sipario sulla prima parigina di un'opera che introduceva la metafora del vulcano nella precedente tranquilla immagine di un'isola d'utopia. Nonostante l'urgente necessità di esplosivi al fronte, il Comitato di Salute Pubblica autorizzò la cessione di venti libbre (10 kg.ca.) di salnitro e zolfo al Teatro della Repubblica per produrre sul palcoscenico un'eruzione vulcanica che riversasse sul pubblico ghiaia e carbonella al termine de *Il giudizio finale dei re*, di Sylvain Maréchal[70].

Si trattava precisamente dell'immagine impiegata dallo stesso Saint-Just molto prima della rivoluzione nella sua prima trattazione del «terrore»[71]; e il lavoro di Maréchal, cbe riscosse enorme successo, in un certo modo sostituì una nuova immagine «naturale» come luogo di meraviglia e terrore al posto della ghigliottina che Saint-Just aveva vietato di usare nelle esecuzioni pubbliche a Strasburgo. C'era un connotato orgasmico nell'immagine dell'eruzione patrocinata da Saint-Just e Maréchal — proprio come la nudità avrebbe connotato la successiva opera di Maréchal in cui veniva

descritto un prete che si spogliava delle vesti «per rinunciare alla mia impostura [...] agli occhi della natura»[72].

Saint-Just soggiacque pure al potere emotivo della musica. Lungo la strada per Strasburgo, egli cantava canzoni italiane[73], e lasciò a Parigi un'opera, andata perduta, a cui aveva lavorato con un compositore italiano per una prima da rappresentarsi proprio poche sere dopo il *Giudizio finale* di Maréchal. Il lavoro, *Sélico ou les nègres,* era manifestamente costruito intorno al profondo rapporto fra due fratelli coinvolti nell'assassinio di un tiranno; questa sorta di intenso cameratismo maschile fece sì che Saint-Just identificasse la nazione con la fratellanza in modo quasi fisiologico[74].

Allevato esclusivamente dalla madre e dalle sorelle, Saint-Just scoprì la *fraternité* insieme con la *nation.* Nella sua prima missione per la mobilitazione delle province, nella primavera del 1793, egli scrisse che la nazione «non è per niente il sole, è la comunità degli affetti»[75]. La sua visione, pubblicata postuma, di una società ideale sviluppa il suo concetto di cameratismo fraterno in un attaccamento quasi erotico. Egli propone infatti che ogni ventunenne dichiari pubblicamente le sue amicizie nel tempio e ripeta il rito alla fine di ogni inverno. Nel caso abbandoni un amico, un uomo deve spiegare i motivi del suo gesto al cospetto del popolo; ed «è bandito nel caso rifiuti di farlo [...] o dica che non ha amici, o rinunci a credere nell'amicizia». Gli amici devono combattere fianco a fianco sul campo di battaglia; sono ritenuti corresponsabili dei rispettivi crimini; e «coloro che rimangano uniti per tutta la vita devono essere sepolti nella stessa tomba»[76].

Il fedele compagno di Saint-Just nella missione a Strasburgo, Le Bas, manifestava lo stesso tipo di fedeltà fraterna che a sua volta Saint-Just provava per Robespierre. Saint-Just non prese mai le distanze da Robespierre, neanche alla fine, quando avrebbe potuto facilmente farlo. Non si sposò mai, e il fidanzamento con la sorella di Le Bas pare fosse più che

altro un riconoscimento d’amicizia per il suo compagno d’Alsazia.

La fraternità militare al servizio della nazione non concedeva spazio alla sorellanza — e nemmeno alla fraternizzazione con donne. A Strasburgo, Saint-Just e Le Bas eliminarono Schneider non solo per il suo indulgere in violenze eccessive e in abnormi pratiche sessuali, ma anche per aver preso in moglie una tedesca, Sarah Stamm, proprio all’apice dei combattimenti con lo straniero in dicembre. Schneider aveva tradito l’omogeneità sia etnica sia sessuale delle legioni francesi; e sua moglie fu giustiziata con lui nell’aprile del 1794[77]. Ancora una volta, la minaccia straniera fu messa in relazione con la tentazione femminile nel caso di Etta Palm d’Adders, la femminista radicale nell’ambito della confederazione bonnevilliana, che venne denunciata per connivenze con l’estero[78]. Alla fine del 1793, la nazione stava ormai applicando criteri di fedeltà più separatisti, spartani, e omofili di quanto avrebbe mai potuto immaginare chiunque fosse stato educato in seno all’ambiente cosmopolita dell’illuminismo.

Anche a livello popolare, l’anelito di una partecipazione femminile all’attività rivoluzionaria fu permanentemente represso durante la mobilitazione nazionalistica di fine ’93. Un «Corpo Amazzone» di quattromila ragazze fece una breve comparsa a Bordeaux, così come il circolo femminile «Amiche della Libertà e dell’Eguaglianza» a Lione[79]. A Parigi, le donne «presero l’iniziativa più violenta e superarono di gran lunga la furia degli uomini»[80] nel corso dei dibattiti del 31 maggio 1793, che spostarono il potere dall’Assemblea alle strade. Tutta questa attività femminile svanì insieme con la «Società rivoluzionaria repubblicana», un circolo parigino di donne sanculotte che divenne «il bersaglio primario dell’assalto giacobino al movimento popolare»[81] alla fine del 1793. La richiesta avanzata da questo circolo perché le donne potessero indossare il berretto rosso come i rivoluzionari maschi suonò oltraggiosa per i capi rivoluzionari; e il 31

ottobre la Convenzione mise fuori legge tutti i club e le società femminili.

Il sentimento anti-femminile che dilagò a Parigi fu quasi certamente correlato al parallelo processo di mobilitazione degli uomini per il servizio militare. La *levée en masse* senza precedenti strappò alle loro trepide madri migliaia di giovinetti in lacrime che si trovarono uniti sotto la mistica maschile del nazionalismo militante. Si era ormai alla mescolanza completa di identità femminile e identità straniera: la parola francese per «austriaco» era pronunciata sempre in forma femminile anche quando la grammatica avrebbe preteso il genere maschile[82]. Che il berretto rosso, frigio, fosse o meno un simbolo fallico, come pretendeva Joel Barlow, di sicuro il fatto che potessero indossarlo le donne di Parigi dovette apparire come una minaccia alla dirigenza maschile. Fabre d'Eglantine, uno dei principali coreografi delle feste rivoluzionarie, prospettò una subdola teoria del domino da parte delle donne, e mise in guardia sulle progressive annessioni femminili dell'armamento maschile, con tutto il valore simbolico sessuale connesso: dopo le *bonnet rouge*, cioè, le donne avrebbero afferrato la cinghia del fucile, e poi il fucile stesso[83]. Il rapporto ufficiale alla Convenzione sul ruolo delle donne condannò ogni pretesa di partecipazione politica da parte di un sesso congenitamente «esposto all'errore e alla seduzione»:

> le donne, per loro costituzione, sono inclini ad un'esaltazione che risulterebbe perniciosa nella vita pubblica. Gli interessi dello stato sarebbero ben presto sacrificati ad ogni sorta di sregolatezza e disordine che l'isteria può produrre [84].

L'isteria era comunque largamente presente nelle teste degli uomini che votarono — con un solo voto contrario nell'intera Convenzione — la messa fuorilegge delle associazioni femminili. In questa atmosfera, Maria Antonietta, un bersaglio relativamente trascurato nei primi anni della rivoluzione[85], divenne ora oggetto di un odio selvaggio sovente confinante con il sadismo. La sua esecuzione, il 16 ottobre, diede il via in un breve spazio di tempo ad una serie di pubbliche

decapitazioni di donne-simbolo dell'epoca. Charlotte Corday, l'assassina di Marat, Olympe de Gouges, autrice della Dichiarazione dei diritti delle donne, e infine la dirigente girondina Madame de Roland l'8 novembre, furono tutte vittime di esecuzioni spettacolari al cospetto delle masse parigine. L'immaginazione popolare, che aveva già sostituito le stampe aristocratiche con incisioni più a buon mercato[86], ricevette l'icona della propria ginefobia sotto forma dello schizzo a penna di David raffigurante una sciatta, ma ancora arrogante, Maria Antonietta sulla strada della sua fine umiliante: si trattò di un contrasto stridente, sia nel medium sia nel messaggio, con le idealizzazioni neoclassiche di guerrieri maschi nudi che avrebbero dominato le grandi tele ad olio di David a glorificazione della *grande nation.* La paura inconscia di vendetta potrebbe benissimo spiegare lo strano timore di essere assassinati da donne che più tardi avrebbe ossessionato Robespierre e Saint-Just[87].

Concepita come la prima di una regolare serie di feste nazionali, la Festa dell'Essere Supremo tramutò il vulcano in una pacifica montagna di suoni e colori sui Champs de Mars. Le donne furono ammesse, ricevendo un settore separato ma uguale in quello che fino ad allora era stato un rito prettamente omofilo. Anche l'ascetico Saint-Just vide in queste procedure gli inizi di un programma pedagogico che potesse realmente inculcare la virtù in un mondo corrotto. Almeno, in questa Sparta si cantava pure: Parigi era stata trasformata non sulla base di qualche concezione preesistente, bensì in un «modello eterno di comunità, semplicità e felicità»[88]. Nel rendere omaggio all'Essere Supremo, Robespierre proclamò che il suo «autentico sacerdote» era la «natura»:

> il suo tempio, l'universo; il suo culto, la virtu; le sue feste, la felicità di un grande popolo [...] che rinsalda i dolci vincoli della fraternità universale[89].

L'euforia fu di breve durata, ma buona parte della nuova semplicità secolare sopravvisse al pari delle feste nazionali nel Culto della Teofilantropia sotto il Direttorio. I «vincoli fraterni»

delle ultime settimane di potere di Robespierre[90], e l'«abbraccio fraterno» che pose termine alla festa furono seguiti da una vampata finale di terrore fratricida che rovesciò il governo d'emergenza.

Saint-Just simboleggiava in seno alla dirigenza il fenomeno di massa presente a livello popolare che vedeva giovanissimi soldati consacrare la loro passione alla causa nazionale. Egli era il prototipo del futuro rivoluzionario ascetico: tramite lui il luogo di legittimazione si spostava da un luogo fisico e da una formula politica trasformandosi in esempio vivente. Quell'esempio fu ingigantito e reso terribile dalla calma glaciale, il *sang-froid*[91], che egli mantenne durante tutti i suoi ultimi giorni di polemica e violenza. Saint-Just manifestò la serenità di colui che già da molto tempo prima della morte si fosse arreso all'ideale trascendente, consacrandosi allo «spirito della rivoluzione» e perseguendo il fine della «rigenerazione» dell'uomo.

## *Eguaglianza: la visione comunitaria*

Il terzo ideale inedito uscito dalla rivoluzione francese fu quello di *communauté*: un nuovo tipo di comunità sociale ed economica fondata sull'eguaglianza. Sebbene questo ideale fosse quello meno articolato all'epoca (e il meno importante, politicamente, per tutto il diciannovesimo secolo), ha radici profonde nel periodo rivoluzionario: l'egalitarismo rivoluzionario di Babeuf, Maréchal, e Restif de la Bretonne è il progenitore del comunismo moderno — e del socialismo rivoluzionario, ideale rivale del nazionalismo rivoluzionario.

L'idea proto-comunista che la «felicità comune» potesse realizzarsi a spese della proprietà privata individuale cominciò ad apparire relativamente presto nei circoli cosmopoliti parigini rappresentando in ultima analisi anatema per i capi giacobini nazionalisti. Una petizione sulle «leggi

agrarie» dell’anglo-irlandese James Rutledge, che si definì «cittadino dell’universo», invocava nel 1790 l’istituzione di un ordine sociale *(état social)* senza «detentori di proprietà»[92]. Questa idea di *lex agraria*, una ridistribuzione fondiaria alla maniera di quella di Tiberio e Caio Gracco durante la repubblica romana, fu sistematicamente propagandata, nello stesso tempo, dal principale collaboratore di Bonneville presso il Circolo Sociale, l'abate Fauchet[93]. L’idea fu prediletta particolarmente dal clero provinciale che si identificava nelle parrocchie rurali. L’abate Cournand andò ancora oltre, dichiarando che «nello stato di natura, la proprietà dell’uomo è la terra intera» e suggerendo che tutti i possessori di terreno agricolo avrebbero dovuto godere di appezzamenti di egual dimensione, non-ereditari e non-trasferibili[94]. Altri «curati rossi» diedero prova di esaltazione pressoché religiosa nell’identificarsi con le masse e articolando un ideale sociale che andasse oltre la politica parigina per approdare alla redenzione secolare. Così, Pierre Dolivier arrivò a dipingersi quasi come un santo nel fare richiesta d’ammissione nella Confederazione Universale di Bonneville e Fauchet. Io sono, diceva, il più umile e modesto degli uomini:

> semplice e anche troppo semplice, senza braghe al ginocchio e senza ardori *[sans culottes et sans feu],* ma non privo di passione per l’opera di realizzazione del regno di giustizia universale[95].

Questo ideale universale trovò radici locali nelle rimostranze della campagna francese. Queste furono fatte conoscere a Parigi, nel maggio del 1790, da François-Nôel Babeuf, un giovane piccardo fatto prigioniero dopo aver guidato una rivolta locale contro la continua esazione fiscale da parte dell’Assemblea Nazionale. Babeuf era stato allevato in campagna: ricevuta un’istruzione da geometra catastale, egli studiava l’utilizzazione dei terreni senza mostrare molto interesse in politica. A Parigi, si familiarizzò con il concetto di legge agraria prendendo contatto prima con Rutledge, e poi con la Confederazione Universale[96], che costituì il sostrato

ideologico delle sue primissime idee circa un «contratto collettivo» *(ferme collective)* e la ridistribuzione ai poveri delle terre confiscate alla Chiesa[97]. La sua opposizione ad una rivoluzione politicamente moderata emerse inequivocabilmente dall'attacco portato a Lafayette nell'estate del 1790. Questa *Lettera di un deputato della Piccardia* fu diffusa al Palais-Royal[98], dove Babeuf lavorava anche a stendere il progetto di una *Confédération des Dames* radicalmente femminista, forse in rapporto con la Confederazione Universale[99].

Egli comparava il governo municipale di Parigi all'autorità locale in campagna, opponendo entrambi al governo nazionale parassitario. Eletto nel settembre 1792 come governatore del dipartimento della Somme, egli rientrò a Parigi per adottare nella primavera del 1793 il nome «Gracco» nella sua battaglia per una «reale eguaglianza economica» *(égalité de fait)* e un nuovo genere di «felicità generale finora sconosciuta a tutte le epoche» [100]. È a questa sua ricerca rivoluzionaria che ora dobbiamo rivolgerci.

## La Cospirazione di Babeuf

Dentro e fuori di prigione durante il regno del Terrore, Babeuf si volse ripetutamente alla tipografia e al giornalismo. Il suo patrono di sempre, Maréchal, lo indirizzò prima alla stamperia di Bonneville, in aprile e poi lo fece entrare al proprio «Revolutions de Paris», nel dicembre 1793 [101]. Dopo la caduta di Robespierre, i giornali divennero «piu uno strumento di battaglia che un mezzo di informazione»[102]; e Babeuf fondò, nel settembre 1794, la propria arma, il «Journal de la liberté de la presse», salutando il giornalismo come mezzo per mantenere vivo lo spirito rivoluzionario e portare a compimento la costituzione del 1793. Ben presto le sue idee superarono la fase iniziale di repubblicanesimo radicale e denuncia della tirannia di Robespierre: morto

quest'ultimo, Babeuf cominciò infatti a riconoscere in lui «il genio in cui risiedevano genuine idee di rigenerazione»[103]; e, nel 1795, egli fondò il proprio «Tribuno del popolo», il primo giornale della storia ad essere il braccio legale di una cospirazione rivoluzionaria extra-legale.

Il «Tribuno» di Babeuf era un organo strategico, e non tanto uno spazio retorico. La sua critica agli altri giornali rivoluzionari e il suo sforzo di definire una linea politica coerente ne fece il diretto antenato dell'«Iskra» e della «Pravda» leniniane; e il suo programma comprendeva una finalità sociale oltre che una missione morale. Ad esergo di ogni edizione stava la frase in corsivo, «Lo scopo della società è la felicità della comunità» [104]. Babeuf respingeva il «diritto di proprietà» garantito dalla Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo a favore di uno «stato comunitario»[105], sostenendo che la società debba essere in grado di assicurare la «felicità comune» tramite una «perfetta eguaglianza»[106].

A fianco del proclama giornalistico di un nuovo ideale sociale venne un nuovo tipo di organizzazione rivoluzionaria. Non fu più presa a modello la rete nazionale dei club giacobini che, fra l'altro, era stata ampiamente smantellata dopo la caduta di Robespierre. In un lungo prospetto programmatico del novembre 1794, *Sull'esigenza e i metodi di organizzazione di una società autenticamente popolare,* Babeuf paragonava il rapporto fra i primi «clubbisti» e le masse a quello fra «il predicatore cristiano e la sua benevolente congregazione». Egli auspicava una società militante per porre termine ad ogni sottomissione all'«anstocrazia della ricchezza» e per dare inizio «al regno delle virtu repubblicane»[107].

Arrestato nel marzo del 1795, Babeuf impiegò i sei mesi di carcere ad Arras per limare la sua concezione di genuina «società popolare», dove tutti sarebbero stati eguali e consacrati allo sviluppo collettivo di agricoltura, commercio, e (un'aggiunta notevole per quest'epoca) industria. Una società del genere avrebbe dovuto formarsi attraverso una nuova base geografica e una nuova organizzazione militante. In

un’importante lettera del 28 luglio, Babeuf definisce forse per la prima volta i lineamenti di un programma per il completamento della rivoluzione, anticipando l’idea successiva di un sicuro punto di riferimento per i militanti rivoluzionari[108]: egli parla così di una «nostra Vandea»[109], della «Montagna Sacra», o della «Vandea plebea»[110].

«Avanzando per gradi, consolidandoci nella misura in cui guadagneremo terreno, noi saremo capaci di organizzarci bene» [111]. I «nemici dell’umano genere» temono la militanza di «numerose falangi»[112] di rivoluzionari che abbiano rinunciato a tutte le loro abituali occupazioni per consacrarsi alla lotta.

Babeuf si portò indietro nel tempo, e avanti in coscienza rivoluzionaria, quando effettuò il passaggio dall’ideale della legione romana a quello della falange greca come modello della lotta rivoluzionaria. Il suo tentativo di formare una «falange di sanculotti» nella primavera del 1793 era fallito, ma il concetto riapparve nell’esortazione di Saint-Just per nuove forme di sostegno socio-militare al governo rivoluzionario in ottobre. Il *deraciné* Anacharsis Cloots, l’«oratore del genere umano», concepiva l’esercito rivoluzionario in Francia niente affatto come organismo nazionale, bensì come i nuovi greci combattenti per la civilizzazione ovunque in qualità di «falangi di interpreti, di traduttori della legge universale»[113]. Babeuf utilizzò il termine *phalange* per le formazioni consacrate alla realizzazione della disciplina sia sociale sia militare della sua nuova *communauté;* e il termine era destinato ad avere un ruolo importante nel successivo lessico rivoluzionario[114].

La prima falange inquadrata nella ricerca di una nuova società prese le mosse direttamente dal giornalismo rivoluzionario. Verso la fine del 1795, il Club del Pantheon cominciò a riunirsi a lume di torcia nella cripta del convento di Sainte Géneviève («la caverna dei briganti») per discutere il programma del «Tribuno» babuviano. Babeuf stesso, rientrato a Parigi nel settembre del 1795, assunse la dirigenza del

club, che vantava duemila membri. Accusato di fomentare la guerra civile, Babeuf rispose con quella che sarebbe diventata la classica risposta rivoluzionaria, e cioè che una guerra del genere esisteva già: la guerra del ricco contro il povero [I15]. Egli accettò con orgoglio le accuse dei propri nemici secondo cui i suoi accoliti erano «anarchici [...] uomini consacrati alla rivoluzione permanente»[116].

In novembre, Babeuf pubblicò il primo di un nuovo genere di manifesto sociale rivoluzionario che avrebbe raggiunto l'apogeo nel 1848 con il *Manifesto del Partito Comunista* di Marx. Il *Manifesto dei Plebei* di Babeuf era sia un inventario filosofico (un *manifesto* di ciò che sarebbe stato necessario per realizzare l'«eguaglianza di fatto» e il «bene comune») sia un'esortazione alla sollevazione popolare (una *manifestazione,* «più grande, solenne, e più generale di quanto sia mai stato prima»)[117].

Quando un'incursione della polizia guidata dal giovane Napoleone Bonaparte chiuse il Club del Pantheon, il 28 febbraio 1796, Babeuf e i suoi accoliti cominciarono a dedicarsi alla loro «Cospirazione degli Eguali». Decisi ormai non più a stigmatizzare i metodi di Robespierre, bensì a imitarne lo spirito, il 30 marzo essi si costituirono in Direttorio segreto di salute pubblica.

Le decisioni del direttorio venivano raggiunte collettivamente e divulgate anonimamente[118]. Al posto di firme individuali comparvero su volantini e lettere la designazione «salute pubblica» o le parole della trinità rivoluzionaria in forma triangolare — con «felicità comune» a sostituzione di «fraternità» [119]. Ogni membro del comitato centrale insurrezionale avrebbe dovuto essere contemporaneamente attivo in diversi settori dai quali poter riferire al comitato segreto: quest'ultimo comunicava all'esterno con una rete di dodici fidati «istruttori», ciascuno responsabile appunto della mobilitazione della più vasta forza rivoluzionaria possibile all'interno dei dodici *arrondissements* parigini. Il direttorio segreto si riuniva quasi ogni sera. Esso

pubblicava, nell'ordine di duemila copie, non solo il teorico «Tribuno del Popolo», ma anche un foglio d'agitazione per il lavoratore comune, «L'Eclaireur du Peuple»[120]. I metodi di mobilitazione comprendevano l'arruolamento di affiliati da parte di piccoli gruppi di attivisti, o *groupistes*, che facevano propaganda sfruttando l'inedito, e d'ora in avanti molto usato, strumento del manifesto rivoluzionario. Il numero dei reclutati crebbe fino a circa diciassettemila [121], e la cospirazione dedicò sempre maggiore attenzione all'esercito come terreno privilegiato di reclutamento ai fini dell'insurrezione. La decisione di mettere direttamente in contatto con il direttorio segreto il comitato militare della cospirazione permise ad un informatore di scoprire il luogo di riunione della cerchia segreta, consentendone l'arresto alla polizia[122].

I cospiratori erano custodi non solo della speranza rivoluzionaria nell'eguaglianza sociale, ma anche della concezione di Saint-Just secondo cui la vera rivoluzione avrebbe portato gli uomini oltre la politica. L'autentica rivoluzione avrebbe portato alla distruzione di tutti i governi — e non solo di qualcuno in particolare. «Fare politica» *(politiquer*, «politicare») era un verbo evocato con disprezzo da Babeuf, il cui *Manifesto dei Plebei* terminava con l'esortazione ad un «rovesciamento totale» (*bouleversement total):* «Possa tutto riprecipitare nel caos, e possa poi dal caos emergere un nuovo mondo rigenerato»[123]. La cospirazione si raffigurava l'istituzione di una «grande comunità nazionale» in cui tutti i beni fossero posseduti in comune e suddivisi equamente. Questa comunità avrebbe dovuto progressivamente soppiantare — sia con l'esempio che con la coercizione — ogni altro sistema di autorità politica ed economica.

Impercettibilmente, nella cospirazione di Babeuf fece capolino il mito della rivoluzione incompiuta: l'idea che la sollevazione politica in Francia fosse stata solo propedeutica ad una seconda e ben più portentosa, rivoluzione sociale. Nel 1795 il giornale di Babeuf poneva l'accento sulla realtà concreta

piuttosto che sull'apparenza della rivoluzione:

> Ce n'est plus *dans esprits* qu'il faut
> faire la révolution... c'est dans les choses[124].

Pochi mesi dopo, nel 179.6, Babeuf spiegava che «l'epoca di queste grandi rivoluzioni» aveva creato una situazione

> in cui è inevitabile un rovesciamento generale dell'attuale sistema di proprietà; in cui nulla può ormai impedire la necessaria rivolta del povero contro il ricco [125].

Già nel *Manifesto dei Plebei,* Babeuf aveva cominciato a sviluppare un senso di vocazione messianica, evocando i nomi di Mosé, Giosuè, e Gesù, oltre a quelli di Rousseau, Robespierre e Saint-Just. Egli rivendicò la «compartecipazione» di Cristo, scrivendo in carcere una *Nuova Storia della vita di Gesù Cristo* [126] : e i cospiratori condividevano per la maggior parte questa credenza in un Cristo intimamente sanculotto se non addirittura profeta della rivoluzione. La forza dei curati rossi nel campo rivoluzionario sociale intensificò l'esigenza di impedire che gli ideali cristiani indebolissero l'impegno rivoluzionario. Anacharsis Cloots contribuì a rompere il Circolo Sociale di Bonneville attaccando l'abate Fauchet, il quale esaltava la funzione dei Livellatori nell'ambito della rivoluzione puritana. Cloots contrapponeva la certezza della Natura («sempre viva, sempre giovane, sempre la stessa») alle ambiguità e contraddizioni dei Vangeli[127]. L'ideale antico che i babuvisti adottarono in alternativa al cristianesimo fu quello degli spartani-militanti, ascetici, legati alla terra, e profondamente ostili alla vita artificiosamente cerebrale e crassamente commerciale della nuova «Atene»; la Parigi borghese sotto il Direttorio [128].

Ma l'unico antidoto sicuro al potere d'attrazione degli ideali cristiani stava nell'ateismo: questo fu il particolare contributo alla cospirazione di Babeuf da parte di Sylvain Maréchal, l'uomo che si autodefinì HSD, *l'homme sans dieu,* e che produsse per il movimento rivoluzionario una versione

totalmente secolarizzata dell'idea messianica della Seconda Venuta. Maréchal dichiarò ripetutamente che «la rivoluzione non sarà completa finché gli uomini non condivideranno i frutti della terra così come condividono i raggi del sole»[129]. Il suo dimenticato *Correctif à la Révolution,* scritto all'apice dell'esaltazione rivoluzionaria nel 1793, insiste che

> La rivoluzione non è completa [...]. La rivoluzione è ancora tutta nelle parole e in teoria: non esiste nei fatti [130].

Maréchal sosteneva che la rivoluzione non era ancora realizzata perché gli uomini non erano felici; essi non avrebbero mai trovato la felicità senza principi d'ordine superiore; e non avrebbero mai scoperto tali principi nelle condizioni di ineguaglianza sociale:

> Tant qu'il y aura des valets et des maîtres, des pauvres et des riches [...]. La Révolution n'est point faite [131].
>
> [Fin quando esisteranno servitori e padroni, poveri e ricchi [...]. La rivoluzione non sarà realizzata].

In un altro studio del 1795,_Maréchal aggiunse un'istanza d'urgenza constatando che la rivoluzione precedente, puramente politica, avesse fatto peggiorare le condizioni di vita: «I mercanti sono divenuti aristocratici, mille volte più terribili della nobiltà feudale»[132].

C'era ormai un solo passo di qui alla profezia del *Manifesto degli Eguali* che Maréchal stese per il gruppo di Babeuf: «La rivoluzione francese non è altro che l'anticipazione di un'altra rivoluzione, ben più grande, ben più solenne, che sarà l'ultima»[133]. Babeuf fu arrestato, e la cospirazione annientata, il 10 maggio 1796. Nella sua difesa legale e nelle ultime lettere, egli apparve ancor più sicuro della propria funzione che delle proprie idee — rivolgendosi al governo sovente come se lui fosse un altro governo. Egli vedeva se stesso come precursore di qualcosa di nuovo, e nel saluto d'addio alla famiglia, in un'ultima commovente lettera, disse di prepararsi ad un «sonno perfettamente virtuoso»[134].

La cospirazione riprese molti temi della fede rivoluzionaria. Nel *Chant des Egaux* cantato al Café des Bains-Chinois, il mito solare della rivoluzione si mescolava all'afflato attivistico della cultura delle caffetterie:

> Sortez de la nuit profonde.
> [...] Le soleil luit pout tout le monde![135].
> [Uscite dalla notte profonda / ... / Il sole splende su tutto il mondo].

Questa canzone era la risposta rivoluzionaria al *Reveil du Peuple,* inno introdotto dalla reazione termidoriana come contraltare alla *Marsigliese.*

Proprio come i massimi teologi cristiani avevano definito Dio «unione dei contrari», così Babeuf portò la nuova fede rivoluzionaria a livello di sublime paradosso. La giustificazione per lo scatenamento di una nuova rivoluzione stava nell'esigenza di «porre termine alla rivoluzione», concluderla[136]; il mezzo per mettere fine allo «spirito di dominio» era di obbedire ad una gerarchia elitaria; e il modo per evitare la tirannia delle «fazioni» era di accettare un singolo capo. Il miracoloso passaggio all'autentica sovranità popolare avrebbe dovuto aver luogo in primavera, in un «Giorno del popolo» nel corso del quale diciassettemila affiliati[137] si sarebbero sollevati a Parigi al suono di trombe e campane: questo atto politicamente apocalittico avrebbe posto termine ad ogni politica[138]. Mutuato dalla concezione delle utopie isolane, questo compimento istantaneo dell'eguaglianza prevedeva l'esilio immediato degli oppositori in isole prescelte dell'Atlantico e del Mediterraneo [139].

Nell'ambito francese, si ebbero sintomi di ripresa fra i babuvisti superstiti — soprattutto nel luglio del 1799, quando essi si riunirono per costituire una Società degli amici dell'Eguaglianza e della Libertà. Questa attività fu spazzata dal ritorno di Napoleone alla fine dell'anno [140].

Eppure non era morta la speranza che la rivoluzione dovesse completarsi e che potesse ancora dar vita ad un'etica nuova, se non a un nuovo tipo di uomo. La rivoluzione a venire sarebbe

stato il *bouleversement total* babuviano. Tali aspettative furono intensificate da critici conservatori come il traduttore tedesco di Burke (e futuro segretario di Metternich), che divulgò il termine di «rivoluzione totale»[141].

Quale sarebbe stata la natura della rivoluzione ancora da compiersi? C'era una certa differenza — e a volte un aperto conflitto — fra l'ideale di Saint-Just-Robespierre circa una rivoluzione morale nell'ambito della nazione, e la fede babuviana in una rivoluzione sociale «universale». Ma c'erano anelli di congiunzione fra i due ideali, garantiti dai due più importanti superstiti della cospirazione: Buonarroti e Maréchal. Per entrambi, la rivoluzione morale e quella sociale erano la stessa e unica cosa. Come vedremo, le loro carriere individuali poggiarono su sorprendenti elementi filosofici e organizzativi comuni a entrambi gli ideali.

## Il comunismo di Restif

Forse il concetto rivoluzionario di *communauté* fu meno debitore nei confronti della cultura superiore dell'illuminismo che non della pubblicistica popolare di bassa lega. Babeuf era stato influenzato da L'*anno 2440,* la profetica opera utopistica di uno dei grandi cronisti della vita parigina, Sebastien Mercier [142]. Ebbene, il termine «comunismo» fu coniato dall'amico di Mercier, e suo collega nelle cronache giornalistiche di Parigi, Restif de la Bretonne: il «Rousseau di strada», il «Jean-Jacques des Halles»[143].

La capacità creativa di Restif nasceva da una vita letteralmente fantastica. La sua produzione letteraria riempi circa 250 volumi con fantasie cosmiche, sociali, e sessuali, che non sono state ancora completamente schedate. I suoi scritti anticiparono tutto, dai viaggi interplanetari all'energia atomica, passando per ogni perversione sessuale immaginabile [144].

Un'energia erotica inesauribile ne fece un individuo tanto

creativo quanto ossessivo: egli era posseduto dalla mistica del nuovo medium giornalistico — inventando centinaia di nuovi termini e una stupefacente varietà di formati tipografici. Il suo attaccamento alla stampa era pressoché fisiologico. Lavorò per molti anni come compositore e spesso stese le sue opere direttamente sui tipi con l'attrezzatura che teneva in casa, senza manoscritto[145]. Ogni aspetto della produzione formale di un'opera letteraria contribuiva al suo messaggio complessivo. Le sue scelte tipografiche, l'uso del corsivo, l'abuso delle maiuscole (spesso nel mezzo di una parola), l'impiego errato degli accenti, e l'invenzione continua di pseudonimi e neologismi [146] — riflettevano una fascinazione pressoché religiosa nei confronti della pagina stampata.

La stampa garantì legittimazione ai partigiani della comunità egalitaria. L'unica attività politica di Restif durante il periodo rivoluzionario fu il suo tentativo nel 1789 di iniziare a organizzare un'associazione cooperativa fra tipografi e stampatori [147]. Le sue opere costituiscono un panorama descrittivo senza paragoni della vita delle classi inferiori; le distinzioni fra fatto, invenzione e fantasia sono cancellate dal suo esuberante *stream of consciousness.* Dai suoi anni di gioventù in Borgogna agli ultimi di vagabondaggio notturno per le strade di Parigi, Restif rimase la forma più pura di intellettuale egocentrico. In ogni momento della sua vita, ovunque si trovasse, Restif visse esclusivamente del mondo di parole che si creava, il labirinto del suo monologo.

Nel 1785, Restif pubblicò la recensione di un libro che descriveva un'esperienza comunitaria a Marsiglia. Egli citava una lettera del 1782 dell'autore del libro, il quale si definiva come un *auteur communiste* — la prima apparizione nota di questo termine su stampa[148]. L'autore, il pedagogo Joseph-Alexandre-Victor Hupay de Fuvea, avrebbe poi sottoposto più tardi un esteso progetto pedagogico utopistico al suo amico ad Aix, Mirabeau, quando questi stava per partire per gli Stati Generali del 1789. Egli visse abbastanza per scrivere durante la rivoluzione un *Corano repubblicano* [149], e

per proporre che tutti i cittadini indossassero uniformi verdi con passamanerie rosa recandosi quotidianamente al lavoro in una grande *promenade de la communauté*[150]. Ma la sua opera più importante rimane il *Progetto per una comunità filosofica* del 1779, che può essere considerato la prima bozza completa di società comunista, secolare, del mondo moderno[151].

Hupay — al pari di molti *philosophes* — fu ispirato dagli ambiziosi progetti di riforma di Caterina la Grande, il prototipo di «despota illuminato». I pretenziosi primi scritti dell'imperatrice indussero Hupay a credere che fosse possibile «tradurre in pratica le meravigliose leggi della Repubblica di Platone», creando «una città intera di filosofi» che sarebbe stata chiamata «Platonopoli»[152]. Sarebbe stato più facile istituire una simile comunità ideale in Russia piuttosto che in occidente, precisamente per il motivo che in Russia dominava un sistema coercitivo di potere assolutistico «dove ogni signore potrebbe più facilmente trasformarsi in padre e benefattore dei suoi servi della gleba»[153].

Hupay, tuttavia, fu una figura molto minore. La sua lettera a Restif era stata suggerita dalla lettura dell'opera di quest'ultimo, *Le Paysan perverti, ou les dangers de la ville.* Nel quarto volume di questo lavoro, Restif annuncia la propria intenzione di scrivere un «nuovo *Emilio*» che avrebbe arricchito le idee pedagogiche esposte nell'originale roussoviano con un programma sociale ispirato al *Discorso sull'ineguaglianza*, sempre di Rousseau. Questa sezione dell'opera di Restif si conclude con un modello di statuto per un *bourg commun* in cui la proprietà privata fosse limitata alle esigenze immediate di vestiario e mobilio [154]. Secondo Restif, il nobile contadino era stato «pervertito» dalla civilizzazione incombente, e avrebbe potuto essere restituito alla sua naturalezza solo con l'istituzione di una nuova «comunità filosofica» basata sui «sentimenti dei migliori autori e i principi [...] del Nuovo Mondo»[155].

Nel 1781, Restif stese una fantasia letteraria in cui era

descritta una società egalitaria con una sola legge in vigore:

> Tutto deve essere in comune fra eguali. Ognuno deve lavorare per il bene comune. Tutti devono svolgere un'identica parte di lavoro [156].

Per molti versi questa fu la più sofisticata fra tutte le isole utopistiche che apparvero nella letteratura prerivoluzionaria. In essa non solo veniva tratteggiata la bontà innata degli abitanti dell'isola di Cristina, ma anche la compatibilità del loro incontaminato egalitarismo con le idee avanzate portate nell'isola dalla «Megapatagonia» (una versione idealizzata della Francia). Così il «Dedalo francese» non era semplicemente un fuggiasco da una Francia in decadenza ad un'isola paradisiaca: piuttosto, egli si sforzava di liberare una società egalitaria dal «popolo della notte», governando quella società con i diciotto articoli del «Codice dei Megapatagoniani» che decretavano il possesso comune di ogni proprietà e l'obbligo del lavoro uguale per tutti, come segretamente desideravano gli oppressi isolani[157].

L'anno seguente un'opera ancora più ambiziosa introdusse il termine «comunanza dei beni» indicando la «maniera di istituire l'eguaglianza» in «tutte le nazioni d'Europa»[158]. Così, Restif fu in grado di rinviare il suo corrispondente, auto-proclamantesi «autore comunista», a proprie opere in cui egli aveva già sviluppato le sue idee comuniste oltre la falsariga tratteggiata nel *Paysan perverti.*

Il comunismo potrebbe essere, in parte, una delle nuove idee che attraversarono originariamente l'Atlantico spinte dal rivoluzionario «vento d'America»[159]. Sia il «progetto» di Hupay sia *Le Paysan* di Restif furono concepiti nel 1776. Nel suo commento alla lettera di Hupay, Restif sosteneva che il «popolo dei fratelli di Filadelfia» avesse aperto la possibilità per «quell'unione e quella comunità di governo economico e morale [...] che esclude ogni distinzione vana ed esteriore». Restif parlava dell'avvento di una comunità sovranazionale che avrebbe posto termine alla «puerile rivalità che confonde gli stati e li conduce inevitabilmente alla rovina e al

crimine»[160].

Il punto cruciale del comunismo di Restif sta nella sua identificazione con il contadino: questi era stato pervertito dalle città, ma conservava la forza morale per edificare il comunismo. Alla vigilia della rivoluzione Restif scrisse un opuscolo nel quale pretendeva che il contadiname fosse ammesso agli Stati Generali come Quarto Stato [161] ; e in occasione del primo anniversario della presa della Bastiglia, Restif stese un altro opuscolo in cui il contadino francese in arrivo a Parigi per la Festa della Federazione veniva messo in guardia contro i pericoli della città [162].

Sebbene per Restif fosse motivo d'orgoglio personale non appartenere ad alcun club o partito, i suoi scritti del primo periodo rivoluzionario sembrano prevedere un'ulteriore sollevazione *(soulèvement général)* a sostegno del suo vasto piano di realizzazione della giustizia sociale: «Mettez toute la nation en communautés... faites une insurrection général, partagez»[163]. Dopo l'appello per un comunalismo agrario presentato nel 1789 agli Stati Generali, alla fine del 1792 e all'inizio del 1793 Restif si rivolse alla Convenzione con un appello per ciò che ora egli chiamava *plan de communauté générale*[164].

Nel febbraio del 1793 Restif impiegò per la prima volta il termine *comunismo* per descrivere il mutamento fondamentale nel sistema di proprietà che avrebbe permesso di fare a meno di ogni ulteriore ridistribuzione di beni e ricchezze [165]. La sua dettagliata esposizione del comunismo (e l'uso regolare della parola) prese il via l'anno seguente con un «Regolamento per l'istituzione di una Comunità generale del Genere Umano» nel suo *Monsieur Nicolas, ou le coeur humain dévoilé*[166]*.* In quest'opera Restif sostiene che l'abolizione totale della proprietà privata comporti la fine della dipendenza umana ma non dell'iniziativa individuale: egli vede nel comunismo una causa più efficace della «repubblica incompleta» del Direttorio per aizzare l'entusiasmo

dell’esercito francese e infoltirne i ranghi. Veniva anche attaccato il repubblicanesimo post-rivoluzionario degli Stati Uniti per avere garantito un’eguaglianza solo «nominale»[167]. In una società comunista, tutti i cittadini si sarebbero sobbarcati l’obbligo del lavoro — dichiarando pubblicamente i loro fini produttivi annuali all’inizio di ogni anno.

Né i possessi materiali né le professioni avrebbero potuto essere trasmesse di padre in figlio[168].

Il comunismo era la migliore fra otto forme possibili di governo [169], e avrebbe generato un nuovo sistema politico: «l’unico degno di uomini ragionevoli» [170]. Solo un ordinamento comunista avrebbe potuto porre fine alla seduzione del denaro e alla corruzione e al vizio ad essa connessi[171]. I regolamenti per il genere umano proposti da Restif prevedevano una forma di possesso collettivo, un’alimentazione comune, e una nuova *monnaie communismale* per sostituire i tradizionali mezzi di scambio[172].

Con il progredire della rivoluzione, Restif intensificò il proprio impegno sull’ideale comunista, che egli stesso faceva risalire al suo scritto del 1782, l' *Andrographe.* Ma era una concezione solitaria; inoltre, Restif stampava la maggior parte delle sue opere nel proprio scantinato in edizioni così limitate da essere facilmente perdute nel corso del tempo. Egli tirò un’edizione in duecento copie del *Monsieur Nicolas* su carta di qualità talmente infima che il libro rimase pressoché sconosciuto per quasi un secolo[173]. Le sue *Lettere postume,* pure scritte nel 1796, non poterono essere pubblicate che nel 1802: e furono immediatamente requisite dalla censura napoleonica. Restif compara la sua società comunista ideale con altre società in carrellate di visite interplanetarie; molto appropriatamente, alla luce dei suoi interessi erotici, il pianeta Venere era il luogo della sua società comunista del futuro. Il manoscritto della sua fantasia comunista finale, *La gabbia e gli uccelli,* è andato completamente perduto. Tutto ciò che ne sappiamo è un verso che Restif dedica agli «uccelli» nelle sue

*Lettere postume:* «Mais le Communisme les retenait dans l'égalité»[174]. La presenza di altri a fianco di Restif invalida la tesi che non ci fosse «comunismo» nella rivoluzione francese e che tutti i rivoluzionari accettassero la santità della proprietà privata [175]. Jean-Claude Chappuis, che alla fine degli anni novanta visse nello stesso edificio di Restif, attaccò la Dichiarazione dei diritti dell'uomo per la difesa del diritto di proprietà in essa contenuto, anticipando Proudhon di quasi mezzo secolo nel bollare la proprietà come «furto»[176]. Un'altra proposta del 1795 rivendicava la *communauté des biensfonds, communauté d'industrie* sostenendo la necessità di formare piccole comuni territoriali[177].

I tre volumi della *Philosophie de Monsieur Nicolas,* editi da Restif nel 1796, auspicavano una *communauté universelle,* trattando dei «comunisti» come se fossero i più numerosi ed attivi nel mondo concreto [178]. Il problema della misura in cui Restif si riferisse, o in qualche modo fosse connesso, alla contemporanea cospirazione di Babeuf ci conduce nei più oscuri meandri di Parigi, nel labirinto da cui prese le mosse la moderna organizzazione rivoluzionaria. Ma prima, gettiamo un attimo lo sguardo attraverso il continente fino agli spazi aperti di Pietroburgo, dove alla fine i comunisti in carne ed ossa avrebbero conquistato il potere. Il primo commentatore russo di Restif fu il fondatore della tradizione specificamente russa dell'intelligentsia rivoluzionaria: Aleksandr Radiščev. Nel suo celebre *Viaggio da Pietroburgo a Mosca,* scritto durante il primo anno della rivoluzione francese, Radiščev stigmatizzava l'eccesso libertario e la permissività sessuale del comunismo di Restif[179], dando così un saggio della versione più ascetica e puritana che avrebbe dovuto realizzarsi.

*Note al capitolo terzo*

[1] Brunot, *op. cit.,* lib. IX, p. 641.

[2] W. Adams, *Republicanism in Political Rhetoric before 1776,* in «Political Science Quarterly», sett. 1970, pp. 397-421. Per l'identificazione, ampiamente diffusa in precedenza, delle forme repubblicane con i lineamenti negativi del Commonwealth in Inghilterra, vedi P. Maier, *The Beginning? of American Republicanism, 1765-77,* in *The Development of a Revolutionary Mentality,* Washington, 1972, pp. 99-177. Si veda anche C. Robbins, *European Republicanism in the Century and a Half Before 1776, ibidem,* pp. 31-35.

[3] Citato e discusso in G. Dutcher, *The Rise of Republican Government in the United States,* in «Political Science Quarterly», giu. 1940, p. 209. Egli attribuisce anche a John Adams di avere trasformato in motivo di merito il termine nonché di essere l'autore di una costituzione repubblicana modello per il Massachusetts (l'unica a rimanere in vigore fra tutte quelle formate prima del 1787). *Ibidem,* pp. 209-211.

[4] G. Ghelfi, *European Opinions of American Republicanism during the «Critical period» 1781-1789,* tesi di laurea inedita, Claremont, 1968. Gli scrittori americani degli anni ottanta del diciottesimo secolo che reputavano incompleta la loro rivoluzione ne consideravano le possibilità di adempimento tramite una costituzione formale piuttosto che con ulteriori mutamenti sociali: vedi D. Higginbotham, *The Relevance of the American Revolution,* in «Anglican Theological Review», lug. 1973, pp. 33-34.

[5] Palmer, *Age,* cit., vol. I, pp. 489-502.

[6] *The Life and Works of Thomas Paine,* New Rochelle, 1925, vol. VI, p. 206.

[7] *Républicain ou le défenseur du gouvernement représentatif* usci solo per quattro numeri: Dalin, *Babef,* cit., pp. 407-408. Paine vedeva «la nuova epoca che spazzerà il dispotismo dalla faccia della terra» annunciarsi man mano il repubblicanesimo rivoluzionario si «estendeva universalmente»: si veda la sua *Lettre de Thomas Paine au peuple français*, 25 sett. 1792, pp. 3, 7 (EU).

[8] Dalin, *op. cit.,* p. 405.

[9] *Constitution,* in «La Chronique du Mois», 3 gen. 1792. Questo giornale, come il «Républicain», era pubblicato da un gruppo che comprendeva Bonneville, Paine, Condorcet, e Brissot. Bonneville paragonava la costituzione dello stato alle costituzioni della natura stessa e del corpo umano — con il «popolo» come suo «sangue» (p. 4).

[10] A. Mathiez, *La Constitution de 1793*, in «La Revue de Paris», 15 lug. 1928, in particolare, pp. 318 ss.

[11] I periodi successivi di questa tradizione, che divenne essenzialmente non-rivoluzionaria, sono tracciati in G. Weill, *Histoire du parti républicain en France de 1814-1870,* 1928, a J. Scott, *Republican Ideas and the Liberal Tradition in France, 1870-1914,* New York, 1951.

Il termine «repubblicano» fu impiegato in Francia fin dal 1770 come sinonimo di rivoluzionario: vedi J. Godechot, *Pour un vocabulaire politique et social de la révolution française,* in *Actes du 89 congrès national des sociétés savantes. Section d'histoire moderne et contemporaine,* vol. I, 1964, pp. 371-374. Anche il concetto di cittadino aveva già una connotazione radicale prima della rivoluzione (A. Dubuc, *Le Journal de Normandie avant et durant les états-généraux,* in *ibidem,* p. 387 nota 7),

e finì per essere considerato da qualcuno come un nuovo termine di privilegio durante la rivoluzione (Godechot, *ibidem,* p. 373).

12 *Lettre de Paine,* cit., pp. 3, 7; Palmer, *Age,* cit., vol. II, pp. 113-123.

13 W. Nelson, *The Revolutionary Character of the American Revolution,* in C. McFarland (a cura di), *Readings in Intellectual History. The American Tradition,* New York, 1970, p. 159. La concezione americana di indipendenza e nazionalità esercitò probabilmente la sua principale influenza sulle rivoluzioni in America Latina che cominciarono nel 1808: si veda J. Lynch, *The Spanish American revolutions, 1808-1826,* 1973 una cospicua sintesi che però tratta poco la storia delle idee. Il concetto di *independencia* sarà ampiamente trattato nell'imminente lavoro di German Arciniegas; e il lustro storico di questo termine probabilmente spiega il recente intensivo uso del suo opposto (*dependencia)* da parte dei nazionalisti latino-americani per indicare la loro continuata soggezione culturale ed economica nei confronti del Nord America.

La prima Dichiarazione d'indipendenza in Europa dopo lo scoppio della rivoluzione in Francia (quella della vicina provincia belga del Brabante nell'ottobre del 1789) si richiama ripetutamente alla «nazione» e al «corpo della nazione», e insiste che «la volontà della nazione è sempre legge suprema»: vedi Godechot, *Pensée,* cit., pp. 68 e 67-69. La parola «nazione» entrò a far parte del vocabolario politico americano nell'accezione ideologica moderna qualche tempo dopo lo scoppio iniziale della rivoluzione francese tramite ideologi molto particolari come James Wilson, allora vicepresidente della Corte Suprema che nella causa *Chisholm vs. Georgia* del 1793 chiese retoricamente: «Ma il popolo degli *Stati Uniti* forma una NAZIONE? (G. Dennison, *The «Revolution Principle»: Ideology and Constitutionalism in the Thought of James Wilson,* in «Review of Politics», apr. 1977, p. 187). Il primo corso universitario tenuto sulla rivoluzione americana (all'università di Harvard nel 1839) utilizzava una storia scritta nel 1809 da un nazionalista italiano che era poi divenuto attivista rivoluzionario in Francia, proprio allo scopo di inculcare un'impostazione nazionalistico-romantica estranea ai testi americani esistenti: Carlo Botta, *Guerra di indipendenza degli Stati Uniti d'America* (1809); commentata in M. Kämmen, *A Season of Youth,* New York, 1978, pp. 282-283, nota 83. D. Donald afferma che i presidenti americani prima di Lincoln evitavano di usare il termine («nazione»), e che fu la guerra civile a condurre all'adozione diffusa del termine nell'accezione europea e alla fine della tendenza a riferirsi «agli Stati Uniti al plurale»: *Liberty and Union,* Boston/Toronto, 1978, p. 215.

14 J. Godechot, *Nation, patrie, nationalisme et patriotisme en France au XVIIIe siècle,* in «Annales Historiques», ott.-dic. 1971, pp. 494-496.

15 Delacroix, *op. cit.,* p. 9.

16 G. Zernatti, *Nation: The History of a World,* in «Review of Politics», lug. 1944, pp. 352-358, 361-365.

17 Riportato nell'aprile del 1790 da Nicolas Karamzin, citato in Brunot, op. cit., lib. IX, p. 638.

18 Le *magnificat du tiers-état,* 1789 (EU).

19 *Symboles des Patriotes français, ou Credo des anti-aristocrates,* 1790, p. 7 (EU).

20 *Litanies du tiers-état,* 1790[2], pp. 10-11 (EU).

[21] Questa linea interpretativa viene suggerita, ma non sviluppata, nello stimolante lavoro di un separatista bretone, J. Y. Guiomar, *L'idéologie national: nation, representation, propriété,* 1974, pp. 91-94. J. Gottmann vede nella nuova concezione di sovranità territoriale emergente dalla rivoluzione francese la caratteristica fondamentale della «nazione»: *The Significance of Territory,* Charlottesville, 1973, pp. 74-76.

[22] *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme,* Hamburg, 1798-1799, vol. III, p. 184; riportato in Godechot, *Nation,* cit., p. 500.

[23] L. Krieger, *Nationalism and the Nation-State System: 1789-1870,* in *Chapters in Western Civilization,* New York, 1962[3], vol. II, p. 113.

[24] Z. - E. Harsany, *La vie à Strasbourg sous la révolution,* Strasbourg, 1963, p. 99, elenca 73 *cabarets,* 86 ristoranti all'aperto, e 33 birrerie nella Strasburgo del 1789, e descrive nei particolari (pp. 89-99) questa «età d'oro dei caffè».

[25] La storia che qui riportiamo è quella ricostruita da Tiersot, *Histoire de la Marseillaise,* 1915, pp. 27-29, a cui si può affiancare A. Dietrich, *La création de la Marseillaise: Rouget de Lisle et Frédéric de Dietrich,* 1917, e confermata da P. Martin, *Propos autour d'un tableau historique: Rouget de Lisle chantant la Marsellaise,* in «Saison d'Alsace», inverno 1964, pp. 108-111.

Per molto tempo si è sostenuto che la melodia non potesse essere stata inventata cost rapidamente e che dovesse piuttosto essere tratta da qualche dimenticata operetta dell'epoca — si è parlato di *Sargines, ou l'élève d'amour* di Dalayrac, de *La Caravane de Caire* di Grétry, o di un'opera perduta di Méhul, a cui de Lisle dedicò la propria raccolta del 1796. Tiersot confuta meticolosamente queste ipotesi e insiste che Rouget fosse l'unico autore sia delle parole sia della musica: *Histoire,* cit., pp. 410-422. Una trattazione più recente ipotizza possibili debiti di Rouget da un oratorio basato sull'*Esther* di Racine, composto dal maestro di cappella della cattedrale di Saint-Omer, dove Rouget aveva soggiornato in precedenza: vedi M. Vogelais, *Quellen und Bausteine zu einer Geschichte der Musik und des Theatres in Eisass,* Strasbourg, 1911. A. Gastoué. *L'air de la Marseillaise, naquit'il à Saint-Omer*?, in «Echanges et Recherches», gen. 1939, pp. 148-153, risponde alla domanda con un deciso «no», insistendo sull'originalità della composizione. Nello stesso tempo indica il debito di Rouget nei confronti di certa terminologia militare dell'epoca *(«enfants de la patrie»* e *«aux armes citoyens»*) e da *Sargines («entendez-vous le bruit de guerre... Marchons, marchons»),* Vedi anche un'ulteriore trattazione in J. Mouchon, *La musique en Alsace.* Strasbourg, 1970, p. 136.

[26] Harsany, *op. cit.,* pp. 109-110 ss., R. Reuss, *La cathédral de Strasbourg pendant la Revolution,* 1888. La stessa *Ein feste Burg* fu adattata alla rivoluzione: M. J. Bopp, *La poésie politique pendant la revolution,* in *Deux siècles d'Alsace française,* Strasbourg/Paris, 1948, p. 184.

[27] Bopp, *op. cit.,* pp. 195-196.

[28] Tiersot, *Histoire,* cit., pp. 68-71. Questa *Offrande de la Liberté. Scène religieuse sur le chant des Marseillaises* fu rappresentata per la prima volta il 30 settembre 1792.

[29] *Ìbidem,* p. 71. Vedi anche *ibidem,* pp. 63-67; e L. Fiaux. *La Marseillaise-, Son Histoire dans l'histoire des français depuis 1792,* 1918, pp. 148, 346-347. Anche B. Shafer, *Faces of Nationalism: New Realities and Old Mythes,* New York, 1972, in

particolare p. 136; e più in generale. J. Leith, *Music as an Ideological Weapon in the Franch Revolution,* in *The Canadian Historical Association: Historical Papers Presented at the Annual Meeting,* 1966, pp. 126-140.

30 Fiaux, *op. cit.,* p. 32.

31 J. Chailley, *La Marseillaise et ses transformations jusqu'à nos jours,* in *Actes du 89 congrès national des sociétés savantes,* vol. I, 1964, p. 16.

32 Per la descrizione de *La Révolution du 10 août ou le tocsin allégorique* e il giudizio che si tratti del più importante festival svoltosi fuori di Parigi durante il 1793, vedi Tiersot, *Les Fêtes,* cit., pp. 117-119.

33 *La musique en Alsace,* cit., p. 136.

34 Crocker, *Essays,* cit., pp. 549-551, corregge l'ancor diffusa credenza che la prima di queste macchine fosse costruita a Parigi dallo scienziato Guillotin o dal medico Louis.

35 Bonneville, *L'année MDCCLXXXIX ou Les Tribuns du Peuple,* n. d., pp. v, 80 (BA).

36 Vedi l'*Assemblée des représentants de la Commune de Paris. Extrait du procès-verbal,* 17 giu. 1790, e la lettera manoscritta allegata di Bonneville a Desmoulins, che non sono schedati ma comunque collocati subito dopo una copia de *L'année:* Rf 17044 (BA).

37 Documento e trattazione in Mathiez, in «Annales Révolutionnaires», VI (1913), pp. 101-102, e VIII (1916), p. 437.

38 Harivel sostiene *(Bonneville,* cit., p. 141) che il primo ad usare in senso moderno il termine «romantico» fosse Letourneur, amico di Bonneville; ma l'esempio senza data che propone è quasi certamente derivato da un precedente impiego tedesco del termine discusso in A. Lovejoy, che ascrive il primo uso a Schlegel ma in proposito sottolinea pure l'importanza di Schiller; *Essays in the History of Ideas,* New York, 1955, pp. 183-207; trad. it. *L'albero della conoscenza, Saggi di storia delle idee,* Bologna, Il Mulino, 1982.

39 Vedi la tesi di laurea, ingiustamente sottovalutata, di E. Nacken, *Eulogius Schneider in Deutschland (1798-1791,* Bonn, 1931, edita solo parzialmente come *Studien über Eulogius Schneider in Deutschland,* Bonn, 1931. Studi basilari rimangono: F. Heitz, *Notes sur la vie et les écrits d'Euloge Schneider,* Strasbourg, 1862; L. Erhard, *Euloge Schneider. Sein Leben und seine Schriften,* Strasbourg, 1894; E. Muhlenbeck, *Euloge Schneider,* Strasbourg, 1896; e la serie di articoli di R. Jaquel, in «Annales Historiques, VIII (1931), pp. 399-417; vol. IX, 1932, pp. 1-27, 103-115, 336-342; voi. X, 1933, pp. 61-73; vol. XII, 1935, pp. 218-248. Il patrocinio di Schneider nei confronti di Nodier e altri a Strasburgo e la sua trasmissione di idee proto-romantiche vengono trattati in T, Fach, *Die Naturschilderung bei Charles Nodier,* in *Beiträge zur Geschichte der romanischen Sprachen und Literaturen,* vol. IV, 1912, p. 5.

40 Vedi F. L'Huillier, *Les grand courants de l'opinion publique,* in *Deux siècles d'Alsace,* cit., pp. 244-250; Tiersot, *Histoire,* cit., p. 73; «Annales Historiques», IX (1932), pp. 21-27, 103; e Harsany, *Vie,* cit., pp. 257-259.

R. Palmer indica in Schneider l'unico rivoluzionario che impieghi il termine contro-rivoluzionario «propaganda»: *Twelve Who Ruled: The Committee of Public Safety in the French Revolution,* Princeton, 1941, pp. 187-190. La miglior fonte per

questa istituzione insufficientemente studiata sembra essere proprio la storia scritta in carcere dai più stretti amici di Schneider: *Histoire de la propagande et des miracles qu 'elle a faits à Strasbourg...,* citato in R. Jaquel, *Un terroriste alsacien: Le cordonnier Jung,* in *La Bourgeoise Alsacienne,* Strasbourg, 1967 (rist. del 1954), p. 253 nota 86.

41 Nodier, *Souvenirs,* cit., p. 21; e la parte su Schneider, pp. 13-33.

42 Herder, *Sämtliche Werke,* 1891, vol. V, p. 510; R. Ergang, *Herder and the Foundations of German Nationalism,* New York, 1931, pp. 110-111. La possibilità che Barruel possa di fatto avere mutuato il termine da Herder o qualche altro pensatore tedesco riceve sostegno dall'analisi di Palmer sulla pressoché totale dipendenza dell'opera di Barruel da fonti e autori tedeschi: *Age,* cit., vol. II, pp. 251-254.

43 Affermazione risalente al 1803, riportata in Harivel, *Bonneville,* cit., p. 79. Vedi anche *ibidem,* pp. 77-118 per gli influssi tedeschi in Francia fin dall'inizio degli anni ottanta del diciottesimo secolo.

44 Palmer *Twelve,* cit., pp. 3-6; su Saint-Just, pp. 9-10, 73-77; e, sulla sua missione a Strasburgo, pp. 177-201.

45 J. Laponce, *Spatial Archetypes and Political Perceptions,* in «American Political Science Review», mar. 1975, p. 12.

46 *Paradiso,* XVII, 18.

47 Citato in A. Ollivier, *Saint-Just et la force des choses,* 1954, p. 32. Quest'opera fondamentale (di un amico di Camus, con un'introduzione di Malraux) sfortunatamente è carente di documentazione precisa su parecchi punti-chiave. Può essere utilmente affiancato da M. Abensour, *La philosophie politique de Saint-Just,* in «Annales Historiques», 1966, gen.-mar. pp. 1-32, giu.-set. pp. 341-58; dagli articoli e dalla bibliografia di J.-P. Gross, *Actes du Colloque Saint-Just,* 1968; e da E. Walter, *Politics of Violence: From Montesquieu to the Terrorists,* in K. Wolff e B. Moore (a cura di), *The Critical Spirit, Essays in Honor of Herbert Marcuse,* Boston, 1967, pp. 121-149.

48 Palmer, *Twelve,* cit., p. 74.

49 Ollivier, *op. cit.,* pp. 38-41.

50 *Ibidem,* in particolare pp. 57 ss. Ollivier individua in questo sconosciuto lavoro, l'*Organt,* una chiave per lo sviluppo di Saint-Just che prelude (p. 55) a un altro lavoro successivo andato perduto, *Dialogue entre M.D. ... et l'auteur de l'Organt.*

51 Citato da *Arlequin Diogène, ibidem,* p. 57.

52 *Ibidem.*

53 *Ibidem,* pp. 71, 117, 94, su *L'esprit de la Revolution,* finito nell'autunno del 1791; su *De la Nature, de l'état civil, de la cité ou la règle de l'independence,* che Abensour data fra il settembre 1791 e il settembre 1792, vedi l'edizione bilingue edita da A. Soboul: Saint-Just, *Frammenti sulle Istituzioni repubblicane,* Torino, 1952.

54 Ollivier, *op. cit.,* pp. 69-70.

55 *Ibidem,* pp. 228-229.

56 Saint-Just, *Frammenti,* cit., p. 133.

57 *Ibidem,* p. 174. Corsivo mio.

58 B. Baczko, *Rousseau solitude et communauté,* Paris/’S-Gravenhage, 1974, pp. 141-142. La prima parte di questo ricco studio propende persuasivamente per l’applicazione retroattiva dell’abusato termine «alienazione» a Rousseau; e nella seconda parte mette in rilievo la centralità del doppio concetto di natura in Rousseau come rifiuto di ciò che è e affermazione di ciò che potrebbe essere. Vedi anche E. Reiche, *Rousseau und das Naturrecht,* 1935; e per l’impatto su Saint-Just, S. Kritschewscki, J. J. *Rousseau und Saint-Just: Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der sozialpolitischen Ideen der Montagnards,* Bern, 1895, in particolare le pp. 30-31.

59 Testo in B. Dmjtrjšjn, *Imperial Russia,* New York, 1967, p. 241.

60 Ollivier, *op. cit.,* pp. 75, 78-79.

61 *Ibidem,* p. 88.

62 *Ibidem,* pp. 88-89.

63 *Ibidem,* pp. 173, 187.

64 *Ibidem,* pp. 168, 252, 110.

65 *Oeuvres de Saint-Just* (ed. J. Gratien), 1946, pp. 296-297. Corsivi nell’originale.

66 Ollivier, *op. cit.,* p. 232.

67 *Ibidem,* pp. 233-239.

68 *Ibidem,* p. 296; *Oeuvres de Saint-Just* (ed. Gratien), p. 184.

69 Ollivier, *op. cit.,* p. 297.

70 D. Hamiche, *Le théâtre et la révolution,* 1973, p. 174; testo, pp. 269-305. Per le rappresentazioni e le limitazioni in provincia, vedi M. Dommanget, *Sylvain Maréchal. L'égalitaire, «l'homme sans Dieu». Sa vie, son oeuvre (1750-1803),* 1950, pp. 258-273, in part. pp. 260-261.

L’immagine della «parola rivoluzione» come «tromba del Giudizio Universale» che suona «ai quattro angoli d’Europa» era già apparsa nel maggio del 1791 su *Révolutions de Paris* per il quale scriveva Maréchal (A. Aulard, *The French Revolution. A Political History,* New York, 1910, vol. I, p. 257). Indipendentemente, nel 1793 il radicale tedesco Georg Forster scriveva che «la lava della rivoluzione sta ormai colando e non risparmierà nessuno»; cfr. Julku, *Conception,* cit., p. 251.

71 Parte dell'*Organt* in cui viene descritto il «sacro brivido» dell’autore nel contemplare la lava che ribolle all’interno del cratere dell’Etna «dove risiede il *Terrore* capace di por fine al «sonno dei tiranni»: cfr. Ollivier, *op. cit.,* p. 52.

72 «Dans le temple de la Raison, / Aux yeux de la nature, / Je viens me mettre a l’unison, / Abjurer l’imposture»: *La fête de la raison. Opéra en un acte,* 1794, p. 20. Copie di questa e di un’altra poco nota opera di Maréchal-Grétry, *Denis le Tyran. Opéra en un acte,* 1794, sono in IA.

73 Ollivier, *op. cit.,* pp. 36-37.

74 La nostra conoscenza di quest’opera è dovuta esclusivamente alla recensione di una sua rappresentazione stampata sulla «Gazette Nationale ou le

Moniteur Universel», 22 ott. 1793 (rist. 1847, vol. XVIII, p. 147), che indica l'autore solo come il «cittadino Saint-Just» e il compositore come «Mengozzi». Quest'ultimo è senza dubbio Bernardo Mengozzi; e il primo probabilmente il leader rivoluzionario come sosteneva A. Soboul passandomi questa informazione. Tuttavia esisteva un altro Saint-Just, cugino di Cherubini, che più tardi avrebbe scritto opere di genere più blando con collaboratori francesi: vedi A. Pougin, *L'Opéra-comique pendant la révolution de 1788 à 1801,* Genève, 1973, pp. 247, 207, 213.

75 Ollivier, *op. cit.,* p. 233; *Oeuvres de Saint-Just* (ed. Gratien), cit., p. 292.

76 *Oeuvres de Saint-Just* (ed. Gratien), cit., p. 306.

77 Schneider fu arrestato all'indomani del suo matrimonio, con un'azione di polizia che vide Le Bas in un ruolo di primo piano per lui inconsueto: Harsany, *Vie,* cit., p. 310 nota 628; Mathiez, *Etrangers,* cit., p. 174.

78 Mathiez, *Etrangers,* cit., pp. 94-98; sembra che sia stata colpita dall'applicazione retroattiva di un concetto in precedenza ignoto in base al quale la «cittadinanza» in un paese era considerata incompatibile con la facoltà di comunicare con rappresentanti di un altro.

79 Clara Zetkin, *Zur Geschichte der proletarischen Frauenbewegung Deutschlands,* 1958, pp. 16-17, su questi gruppi semi-sconosciuti — e le cui dimensioni possono essere state un tantino esagerate dall'entusiasmo rivoluzionario dell'autrice. Per altri esempi in provincia, vedi Àbray, *Feminism,* cit., p. 50 nota 40.

80 Jules Michelet, *Les femmes de la révolution,* 1898, p. 115; trad. it. *Le donne della rivoluzione,* Milano, Bompiani, 1978.

81 M. George, *The «World Historical Defeat» of the Républicaines-Révolutionnaires,* in «Science and Society», inverno 1976-77, p. 412; anche pp. 432-437 per questo comportamento da «maschi sciovinisti».

82 Censer, *Prelude,* cit., pp. 97-98.

83 Abray, *cit.,* p. 57.

84 Citato dal rapporto di A. Amar per conto del Comitato di sicurezza generale in Abray, *op. cit.,* p. 57.

85 Censer, *op. cit.,* pp. 96-97.

86 Sull'incisione (fatta dal vivo e distribuita rapidamente) come risposta popolare alla stampa aristocratica durante il periodo rivoluzionario, vedi H. Mitchell, *Art and the French Revolution: An Exhibition at the Musée Carnavalet,* in «History Workshop», primavera 1978, in particolare pp. 127-129.

87 Thompson, *Revolution,* cit., p. 553.

88 *Un modèle etemel de rassemblement, de simplicité et d'allégresse,* Ozouf, *op. cit.,* p. 332.

89 Tiersot, *Fêtes,* cit., p. 128.

90 Thompson, *Revolution,* cit., pp. 551-552, sui *repas fraternels.*

91 La parola è pronunciata in una descrizione resagli da un collega al Comitato di salute pubblica, Bertrand Barère: Ollivier, *op. cit.,* p. 654.

92 Le *Questions sur les loix agraires* chiaramente pubblicate a Londra, sono riprodotte in Saitta, *Buonarroti,* cit., vol. I, p. 285, che attribuisce il pezzo a Rutledge, poi trasferitosi a Parigi.

[93] Rose, *Babeuf,* cit., p. 101.

[94] L. Bernstein, *Un pian socialiste sous la révolution française,* in «International Review of Social History», II (1937), p. 209. Vedi l'abbé Antoine de Command, *De la propriété, ou la cause du pauvre,* 1791 (ma scritto nel 1789 secondo Ioannisian, *Idei,* cit., p. 13); anche Dalin, *Babef,* cit., pp. 427-435.

[95] Citato in Ioannisian, *Idei,* cit., p. 55. Il testo della sua richiesta d'ammissione negli Amici della verità (cit. p. 54) è riprodotto come appendice in Delacroix, *op. cit.*

Quando fu arrestato, Babeuf portava seco un'opera di Dolivier, *Essai sur la justice primitive pour servir de principe générateur au seul ordre social,* 1793. Vedi Ioannisian, *Idei,* cit., pp. 58-59.

[96] Rose, *Babeuf,* cit., pp. 73, 101-102.

[97] *Ibidem,* p. 39., confuta la speranzosa illusione di Dalin che la concezione babuviana di *ferme collective* precorresse già nel 1786 le caratteristiche essenziali dell'«azienda agricola collettiva» di stampo sovietico.

Su questo complesso problema, vedi G. Lefebvre, *Les origines du communisme de Babeuf,* in *IXe Congrès international des sciences historiques. Rapports,* vol. I, pp. 561-571; commento in vol. II, pp. 237-243; anche Godechot, *Travaux récents,* in *Babeuf, Buonarroti,* cit., pp. 12-14; e R. Legrand, *Babeuf en Picardie,* cit., pp. 22-34.

[98] Sulla *Lettre d'un député de Picardie,* e sull'abbondanza di copie scoperta dalla polizia durante la sua irruzione nel Palais-Royal in agosto, vedi Rose, *op. cit.,* pp. 78, 365 nota 10.

[99] *Ibidem,* p. 78.

[100] *Ibidem,* p. 141.

[101] A. Espinas, *La philosophie sociale du XVIII siècle et la. révolution,* 1898, p. 225; Dalin, *op. cit.,* p. 516; Rose, *op. cit.,* pp. 138, 151.

[102] A. Aulard, *Paris pendant la réaction thermidorienne et sous le diréctoire,* 1896, vol. I, X. Materiale venuto alla luce recentemente indica che Babeuf era favorevole ad un'illuminata libertà di stampa: R. Legrand, *Les manuscrits de Babeuf conservés à la Bibliothèque Historique de la Ville de Paris,* in «Annales Historiques», ott.-dic. 1973, in particolare p. 573.

[103] Lettera a Joseph Bodson, 28 feb. 1796, in M. Dommanget (a cura di), *Pages choisies de Babeuf,* 1935, p. 285. Anche pp. 165-166.

Le più recenti ricerche che arricchiscono la trattazione bibliografica di Babeuf resa da Dommanget sono Dalin, *L'historiographie de Babeuf,* in «La Pensée», ago. 1966, pp. 68-101; e dello stesso autore, *The Most Recent Foreign Literature in Babeuf,* in «Soviet Studies in History», primavera 1973, pp. 253-270. Il *Babef* di Dalin copre solo il periodo precedente la cospirazione. Il primo volume (su quattro) copre gli scritti di Babeuf fino al 1789 (*Socineniia,* 1975. vol. I) è apparso anche in francese, e comprende opere finora mai pubblicate in Urss.

[104] Programma in *Pages choisies,* cit., p. 228; giustificazione del nuovo titolo alle pp. 169-171.

L'edizione più recente (1966) riporta che il nuovo slogan cominciò ad apparire regolarmente con il n. 19 del «Journal de la liberté de la presse»; il nuovo nome «Le Tribun du Péuple ou le défenseur des droits de l'homme» fu adottato con una nota esplicativa di cinque pagine solo con il n. 23.

[105] Risposta a Pierre-Antoine Antonelle del 1796, *Pages,* cit., pp. 268-270.

[106] *Manifeste des Plébéiens* del 1796 dal «Tribun du Peuple», in *Pages,* cit., pp. 250-264. Queste frasi sono ripetutamente sottolineate. Il programma non datato del «Tribun» è in *Pages,* cit., pp. 228-231.

[107] Citato dal testo in G. Lecocq, *Un manifeste de Gracchus Babeuf,* 1885, in *Pages,* cit., pp. 172-173. Sull'eclissi dei club giacobini, vedi J.-A. Faucher, *Les Clubs politiques en France,* 1965, in particolare p. 23.

[108] C. Mazauric, *Babeuf et la conspiration pour l'égalité,* 1962, p. 116 nota 1, considera questo passaggio fondamentale riguardo a riflessioni sulla guerra rivoluzionaria che vanno da Blanqui e altri fino a Mao.

[109] Lettera del 28 luglio a Charles Germain, in *Pages,* cit., pp. 219-220.

[110] *Pages,* cit., pp. 257-264.

[111] *Ibidem,* pp. 219-220.

[112] *Ibidem,* p. 215.

[113] Riportato in H. Baulig, *Anacharsis Cloots conventional,* in «La Révolution Française», XLI (1901), die., p. 435.

[114] Charles Fourier, all'inizio del diciannovesimo secolo, propose che *phalanges* di circa sedicimila unità si staccassero dalla società per formare *phalanstères,* l'equivalente socialista di *monastères.* (A. Bestor, jr., *The Evolution of the Socialist Vocabulary,* in «Journal of the History of Ideas», giu. 1948, pp. 270-271). Queste falangi furono caratterizzate da un idealismo sociale pacifista dal primo tentativo di un giornalista rumeno in Bulgaria (F. Manuel, *The Prophets of Paris,* Cambridge (Mass.), 1962, pp. 208-209) fino all'enclave di intellettuali del New England a Brook Farm. Lo stesso termine fu risuscitato dai fascisti un secolo più tardi: dalla *Falanga* dei fascisti polacchi che più tardi divennero stalinisti (A. Bromke, *From «Falanga» to «Pax»,* in «Survey», dic. 1961, pp. 29-40) alle unità d'élite *(falanges)* della riuscita rivolta militare franchista contro la repubblica spagnola.

Ma la continuità maggiore del termine — e la più fedele al senso originario babuviano — fu quella di Filippo Buonarroti, discepolo e futuro biografo di Babeuf nonché rivoluzionario di statura sua propria, sul quale avremo da dire più avanti. I seguaci di Buonarroti sarebbero arrivati fino a costituire negli anni trenta del diciannovesimo secolo una *Phalange Flamande Anneessens* in Belgio (A. Galante Garrone, *Buonarroti en Belgique et la propagande egalitaìre,* in *Babeuf et les problèmes du Babouvisme,* 1963, pp. 221-225, che deve molto a J. Kuypers, *Les Egalitaires en Belgique, Buonarroti et ses sociétés secrètes, d'après des documents inédits, 1824-1836,* Bruxelles, 1960). Auguste Blanqui puntava su di un'omogenea *phalange* di attivisti capace di garantire la *leadership* rivoluzionaria, di agire come «forcipe della rivoluzione» (Marx e Engels, *Sočineniia,* vol. II, p. 596), mentre il primo leader comunista tedesco Wilhelm Weitling mobilitò nei primi anni quaranta una «falange fraterna» per l'eguaglianza fra i fuorusciti a Londra.

Nella sua corrispondenza del 1870 con Necaev, Bakunin sosteneva che gli studenti rivoluzionari russi degli anni sessanta fossero «veri giovani [...] senza status né patria», il cui unico destino era quello di fornire l'agognata «falange» per la «rivoluzione popolare» (Lettera di Bakunin a Nečaev del 2 giu. 1870 pubblicata per la prima volta da M. Confino in «Cahiers du Monde Russe et Soviétique», ott.-dic. 1966, p. 626).

La ricorrenza di questo termine babuvian-buonarrottiano può anche essere semplicemente fortuita; e le genealogie rivoluzionarie sono notoriamente elusive. Ma nell'originaria «falange» rivoluzionaria di Babeuf — particolarmente nella sua idealizzazione retrospettiva realizzata da Buonarroti — c'è una singolare anticipazione della passione per la purezza — e per l'epurazione — tipica del rivoluzionario di professione moderno.

115 Babeuf, *Pages,* cit., pp. 249-250. La cifra di 2000 unità è data solo da Buonarroti. Per un commento conciso e critico, vedi D. Thomson, *The Babeuf Plot,* London, 1947, pp. 21 ss.

116 *Pages,* cit., pp. 265-267.

117 *Manifeste des Plébéiens* in Babeuf, *Pages,* cit., p. 256 e testo pp. 250-264. *Le manifeste des enragés* del 1793 steso dal prete rivoluzionario Jacques Roux non era intitolato così originariamente e mancava della struttura sistematica del lavoro di Babeuf: vedi Dommanget, *Jacques Roux. Le curé rouge,* n.d., p. 53, testo pp. 83-91.

118 Mazauric, *op. cit.,* pp. 138-140. L'autore segue l'accurata argomentazione di A. Saitta, in base alla quale viene esclusa la presenza di qualsiasi serio dissenso all'interno della cospirazione. Saitta dimostra che almeno sei su sette membri erano d'accordo con Babeuf: *Autour de la conjuration de Babeuf, Discussion sur le communisme (1796),* in «Annales Historiques», 1960, n. 4, p. 426.

119 Vedi P. Bessand-Massenet, *Babeuf et le parti communiste en 1796,* 1926, p. 28; anche Mazauric, *op. cit.,* p. 139.

120 Per esteso il titolo era «L'Eclaireur du peuple, ou le défenseur de 24 millions d'opprimés». Vedi Mazauric, *Babeuf,* cit., pp. 190-191.

121 M. Dommanget, *La structure et les méthodes de la conjuration des égaux,* in «Annales Révolutionnaires», XIV (1922), p. 282. I fatti relativi alla cospirazione alle pp. 177-196, 281-297.

122 Secondo il particolareggiato, anche se sovente non circostanziato resoconto di K. Bergmann, *Babeuf: Gleich und Ungleich,* Köln, 1965, pp. 346-351.

123 Babeuf, *Pages,* cit., p. 264.

124 «Tribun du Peuple», n. 35, 30 nov. 1795, p. 97. Corsivi nell'originale (e fra virgolette).

125 Babeuf, *Pages,* cit., p. 272.

126 M. Dommanget, *Tempérament et formation de Babeuf,* in *Babeuf et le babouvisme,* cit., pp. 32-33. Dommanget si discosta dalla sua abituale esaustività quando si tratta, come in questo caso, di commentare le implicazioni di un indirizzo di pensiero che egli — al pari della maggior parte degli ammiratori dei primi rivoluzionari — trova manifestamente sgradevole o imbarazzante. L'invocazione del Cristo ricorre anche nel documento-chiave in cui si annuncia la Legge agraria, la lettera del 10 settembre 1791 *(Pages,* cit., p. 122); ma Dommanget non commenta poi le altre opere di Babeuf che trattano di questo tema.

127 G. Avenel, *Anarcharsis Cloots. L'orateur du genre humain,* 1865, vol. I, p. 233, e 220-269; gli ideali religiosi di Fauchet sono esposti nel suo *De la religion nationale,* 1789.

128 I giacobini «spartani» erano messi in contrapposizione ai girondini

«ateniesi». Vedi Ozouf, *Fêtes,* cit., pp. 327 ss., e E. Rawson, *The Spartan Tradition in European Thought,* Oxford, 1969.

129 Riportato con molte citazioni in Dommanget, *Maréchal,* cit., p. 308.

130 *Correctif à la révolution,* 1793, p. 306. L'opera fu pubblicata anonimamente, ma una poesia firmata S.M. compare dietro il frontespizio (BN).

131 *Ibidem,* p. 307.

132 Citato da Maréchal, *Tableau historique des événements révolutionnaires,* 1795, p. 160, in Kucerenko, *op. cit.,* p. 168.

133 R. Postgate (a cura di), *Revolution from 1789 to 1906,* New York, 1962, p. 54; vedi, comunque, il documento più blando votato alla fine dal direttorio segreto della cospirazione: pp. 56-57.

134 Babeuf, *Pages,* cit., pp. 311-313.

135 Espinas, *op. cit.,* p. 248. Questo era il ritornello.

136 *Ibidem,* p. 285.

137 Per l'esperienza di Buonarroti in questo calcolo, vedi Rose, op. *cit.*, p. 264.

138 *Ìbidem,* pp. 244-258; Espinas, cit., pp. 282-284. Quest'ultimo dipinge l'insurrezione come una sorta di *fête.*

L'appello di Charles Germain a favore della *leadership* di Babeuf implica per la prima volta la metafora dell'élite rivoluzionaria come motore di una macchina: «Riuniamo le nostre forze su di un centro comune. Il partito che cerca il dominio della pura eguaglianza non sarebbe altro che una qualsiasi fazione se tu non accettassi di esserne il capo: tu devi essere il suo motore», Espinas, *op. cit.,* p. 241 nota 1.

139 *Ibidem,* p. 361.

140 Bergmann, *Babeuf,* cit., pp. 487-489.

141 Friedrich von Gentz, *Uber die Moralität in den Staatsrevolutionen,* 1797, citato in Griewank, *op. cit.,* p. 248.

142 Rose, *op. cit.,* pp. 32-98.

143 G. de Nerval, *Les Illuminés. Récits et Portraits,* 1929, p. 113. Questa è una delle più fantasiose trattazioni delle idee di Restif. Per un'analisi più vicina ai testi e da un'ottica diversa, vedi il lavoro poco noto di Ioannisian, *Utopiia Retifa de lia Bretonna,* in «Izvestiita akademii nauk SSSR, otd. obšč, nauk», VII (1931), n. 2, pp. 171-200, n. 7, pp. 833-856.

R. Darnton ha posto in rilievo l'importanza generale di quelli che lui definisce «radicali da Grub Street» in *The High Enlightenment and the Low Life of Literature in Pre-Revolutionary France,* in «Past and present», 1791, n. 51, pp. 81-115.

144 Questo aspetto profetico in Restif è ampiamente trattato (sebbene con qualche esagerazione) in Chadourne, *Restif,* cit.

145 Ioannisian, *Idei,* cit., p. 181.

146 Nerval, *op. cit.,* pp. 111-112.

147 Proposta per la prima volta ne *Le Thesmographe,* 'S-Gravenhagen, 1789, lib. II, pp. 511-514; discusso in Ioannisian, *Utopia,* cit., pp. 180-181; e poi in *Idei,* cit., pp. 219-222, con importanti dettagli inediti oltre alla gratuita assunzione

ideologica che il lavoro da tipografo desse a Restif (che era un artigiano altamente specializzato) un'ottica in qualche modo proto-proletaria.

148 *Les contemporaines communes, ou aventures des belles marchandes, ouvrières, etc., de l'âge présent,* Leipzig, 1785[2], lib. XIX, seconda pagina non numerata dopo il paragrafo 69 (BM).

149 Vedi il suo *Règlement d'éducation nationale,* 1789, iii, vi-xiv (BN). Egli inviò il progetto anche a Volney, che però lo respinse. Il progetto era basato su di uno precedente (pp. vi-vii) e fu ripreso ed elaborato nel suo *Généralif, maison patriarchale et champêtre,* Aix, 1790 (BN). Vedi anche il suo *Alcoran républicain ou institutions fondamentales du gouvernement populaire ou légitime pour l'administration, l'éducation, le marriage et la religion ... par l'auteur de la communauté philosophe,* 1794. J.-M. Quérard, *La France littéraire,* vol. IV, p. 167, descrive Hupay come «un ardente discepolo di Swedenborg» ma questo non risulta molto dal tono secolare, roussovista dei suoi scritti.

150 Materiale in Ioannisian, *Idei,* cit., p. 99.

151 *Maison de réunion pour la communauté philosophe dans la terre de l'auteur de ce projet. Plan d'ordre propre aux personnes del deux sexes, de tout âge et de diverses professions, pour leur faire passer dans des communautés semblables la vie la plus agréable, la plus sainte et la plus vertueuse,* Euphrate (Aix) e Utrecht, 1779. Copia nella Houghton Library, Harvard. Ioannisian, *Idei,* cit., p. 97, considerava completamente perso questo lavoro. P. Jacob (pseud, di Lacroix) riproduce il titolo più correttamente, sebbene meno per esteso, che non Restif o Ioannisian: *Bibliographie et iconographie de tous les ouvrages de Restif de la Bretonne,* 1875, pp. 209-210.

152 *Maison,* cit., pp. 144-145.

153 *Ibidem,* p. 146. Per la fascinazione generalizzata degli intellettuali occidentali in merito alle possibilità di realizzare riforme radicali sul suolo russo nel diciottesimo secolo, vedi A. Lortholary, *Le Mirage russe en France au XVlIIe siècle,* 1951.

154 Vedi J. Childs, *Restif de la Bretonne — Témoinage et Jugements. Bibliographie,* s.d.; F. Prigault, *Restif de la Bretonne communiste,* in «Mercure de France», 16 dic. 1913, pp. 732-739.

155 *Contemporaines,* 1780-1785, XIX, seconda paginazione non numerata, 3.

156 Citato in Ioannisian, *Idei,* cit., p. 190 da *La découverte australe par un homme-volant ou le dédale français. Nouvelle très philosophique,* Leipzig, 1781, 3 voll.

157 Ioannisian, *Utopiia,* cit., pp. 184 ss. Nerval ritiene *(Illuminés,* cit., p. 267) che quest'opera — così come le sue successive idee di viaggi interplanetari — possano essergli state ispirate dai suoi rapporti con Montgolfier.

158 *L'Andrographe ou idées d'un honnête-homme, sur un projet de règlement, proposé à toutes les nations de l'Europe, pour opérer une réforme générale des moeurs, et par elle, le bonheur du genre humain,* 'S-Gravenhage, 1782, p. 82.

159 Per altri aspetti vedi il compendio di C. Mancéron, *The Wind from America,* New York, 1978; P. Sagnac, *Les origines de la révolution française: l'influence américaine,* in «Revue des Etudes Napoléoniennes», gen.-feb. 1924, pp.

27-45.

160 *Contemporaines,* XIX, seconda pagina non num., 3.

161 *Le plus fort des pamphlets. L'ordre des paysans aux Etats-généraux,* 26 feb. 1789, pubblicato sotto lo pseudonimo Noilliac (BN).

162 *Avis aux confédérés des LXXXIII départemens, sur les avantages et les dangers du séjour à Paris,* 1790 (BN).

163 Citazioni da *Le Thesmographe,* in Ioannisian, *Idei,* cit. pp. 214-215.

164 *Ibidem,* p. 230.

165 Impiegato per la precisione il 26-27 feb. 1793 in *Les nuits de Paris, ou le spectateur nocturne,* il suo diario della rivoluzione, parte 8-17, 1794, p. 460-461, commentato da Ioannisian, *Iz istorii,* cit., p. 116, che tuttavia non tratta delle origini del termine.

166 *Monsieur Nicolas, ou le coeur humain dévoilé,* 1794-1797, nella ed. 1959, lib. VI, in particolare le pp. 309-311. Restif assegnava grande importanza ai nomi e scelse quello di Nicolas per il suo romanzo comunista perché era convinto che il nome fosse composto da due parole greche significanti «vittoria del popolo» (Buachidze, *op. cit.,* p. 159).

Monglond presenta *Monsieur Nicolas* come apice del processo roussovista di esternazione dei propri sentimenti e di rivendicazione di sincerità tramite il genere della confessione *(Préromantisme,* cit, vol. II, pp. 322 ss.), e prende in esame la «voluttà nostalgica con cui egli ritorna all'infanzia rurale» (vol. II p. 326).

167 Ioannisian, *Iz istorii,* cit., p. 120.

168 *Ibidem,* p. 121.

169 Commentato in Ioannisian, *Idei,* cit., 236 ss.

170 *Monsieur Nicolas,* cit., lib. VI, p. 257. Viene citato un uso isolato, e non circostanziato, del termine *communiste* da parte di Mirabeau nel 1769 (nel senso di co-proprietario) in A. Dauzat ed altri, *Nouveau Dictionnaire étymologique et historique,* 1964, p. 182; e ancora un altro impiego isolato in epoca rivoluzionaria riportato in Brunot, *op. cit.,* lib. IX, p. 1123.

171 *Monsieur Nicolas,* cit., lib. VI, p. 311.

172 *Ibidem,* pp. 313 ss. Vedi M. Poster, *The Utopian Thought of Restii de la Bretonne,* New York, 1971, per altri aspetti correlati del suo pensiero.

173 Ioannisian, *Idei,* cit., p. 232.

174 *Les Posthumes,* 1802, lib. IV, p. 314; Ioannisian, *Idei,* cit., pp. 240-245.

175 L. Gottschalk, *Communism during the Trench Revolution, 1789-1793,* in «Political Science Quarterly», sett. 1925, pp. 438-450.

176 Ioannisian, *Idei,* cit., pp. 132-136, 117.

177 A. Lichtenberger, *Un projet communiste en* 1795, in *La Révolution Française,* vol. XXIX, 1895, pp. 490-492.

178 Ioannisian, *Idei,* cit., pp. 240-241. Erano numerose le speculazioni su dove potessero esistere esempi del genere. Restif sosteneva che solo gli Indiani d'America e i Fratelli Moravi fossero degni esempi nel Nuovo Mondo (dove generalmente venivano cercati gli esempi a quell'epoca); *Idei,* cit., p. 237; ma

l'amico di Restif, Gaspar Beaurieu insisteva caparbiamente nel 1794 (nella nuova edizione de L'*eleve de la nature,* del 1766, cit. in *Idei,* p. 82) che solo gli «abitanti della Virginia» rappresentassero il più corretto esempio di lavoro cooperativo senza proprietà né possesso privati.

179 A. Radiščev, *Putešestvie iz Peterburga v Moskvu,* Moskva/Leningrad, 1935, pp. 202-203; commento in Buačidze, cit., pp. 62-64, dove viene ipotizzata una recondita simpatia per Restif. Il ruolo precursore di Radiščev è proclamato non solo da critici sovietici, ma anche da N. Berdiaev nel suo *Origins of Russian Communism,* che identifica Radiščev come primo «nobile pentito» che innalzasse la propria coscienza morale ad un livello di intensità rivoluzionaria. Al pari di molti francesi, Radiščev era profondamente influenzato dagli ideali tedeschi proto-romantici in epoca rivoluzionaria.

# IV

## Le origini occulte dell'organizzazione

Per molti versi la rivoluzione francese finì dopo la caduta di Robespierre, e in particolare con il processo a Babeuf. Chi decise di continuare a tenere in vita i supremi ideali del primo periodo rivoluzionario non proiettò più la propria fede sui concreti processi sociali in corso, preferendo piuttosto ritirarsi nel sicuro alveo della società segreta dove le più intense convinzioni non avrebbero dovuto passare al vaglio della politica pratica.

Il mito delia rivoluzione incompiuta avvolse queste società segrete della particolare aura di antesignane della Seconda Venuta; il mantello della legittimazione rivoluzionaria passò dai governanti di Francia a piccoli gruppi di cospiratori un po' ovunque in Europa. Questi gruppi fecero propri la segretezza e l'utopismo del circolo di Bonneville e della cospirazione di Babeuf più ancora che l'aperta attività politica dei club giacobini e delle assemblee parlamentari.

Inoltre, grazie ai progressi della polizia politica, le società segrete si nascosero ancor più. Così, sotto Napoleone, la società cospirativa dalla disciplina gerarchica divenne la forma dominante di organizzazione rivoluzionaria, e negli anni venti del diciannovesimo secolo, sotto la restaurazione conservatrice, questa forma produsse un'ondata di rivoluzioni in tutta Europa.

Gli storici non sono mai stati capaci di districare l'ordito e la trama di questo arazzo — e recentemente hanno ampiamente rinunciato al tentativo. Lo studio recente più importante si

limita a tracciare la storia di ciò che la gente *pensava* delle società segrete anziché la storia di ciò che fossero, di fatto, queste società [1]. Ma il problema non verrà meno solo perché manchiamo di documentazione sul numero e la natura — e a volte anche l'esistenza stessa — di queste organizzazioni.

È un dato di fatto che alla metà degli anni dieci del diciannovesimo secolo esistessero non una o due, ma un'incredibile quantità di organizzazioni rivoluzionarie in tutta Europa — e fino in America Latina e in Medio Oriente. Questi gruppi, per quanto scarsamente in contatto fra loro, internazionalizzarono la tradizione rivoluzionaria moderna e costituirono il luogo originale del dibattito, poi generalizzato nel mondo moderno, sul ruolo e i fini del potere politico nelle società posttradizionali. E furono questi gruppi che, nel processo di modernizzazione, generarono un fenomeno oggi familiare: una gioventù impaziente che formava le proprie organizzazioni per combattere l'autorità monarchico-religiosa.

La storia delle società segrete non potrà essere pienamente ricostruita: ma c'è il sospetto che sia stata ampiamente trascurata e negletta perché i documenti disponibili conducono, ripetutamente, su di un terreno poco congeniale agli storici odierni, sia dell'Est sia dell'Ovest.

In ciò che segue tenterò di dimostrare che la tradizione rivoluzionaria moderna, così come venne internazionalizzandosi sotto Napoleone e la Restaurazione, trasse origine dalla massoneria segreta, occultista; che le prime idee sull'organizzazione furono originate più dal misticismo pitagorico che dall'esperienza concreta; e che i veri innovatori non furono tanto attivisti politici quanto intellettuali letterati, sui quali esercitò grande influenza il pensiero romantico tedesco in generale — e l'illuminismo bavarese in particolare.

## *Buonarroti: il primo apostolo*

La lunga storia dell'organizzazione rivoluzionaria internazionale comincia con l'esilio di un individuo solitario, Filippo Giuseppe Maria Lodovico Buonarroti. Un emerito sconosciuto fin quando, nel 1828, all'età di sessantasette anni, pubblicò la sua *Cospirazione per l'eguaglianza, detta di Babeuf:* da questo momento, fino alla sua morte, avvenuta nel 1837, egli fu il patriarca di una nuova generazione di rivoluzionari. Oggi è largamente ricordato come una specie di Platone di un Babeuf/ Socrate — sostanzialmente per il fatto di aver tramandato ai posteri gli insegnamenti e il martirio del suo maestro. Ma egli fu anche il primo apostolo di una nuova religione[2]: fu cioè il primo a diventare un rivoluzionario a tempo pieno, nel senso di impegno totale alla creazione, con la forza, di un nuovo ordine secolare.

Primogenito di cinque figli di una nobile famiglia fiorentina, Buonarroti era un discendente diretto di Michelangelo. Si dimostrò precoce nell'apprendimento del francese e nello studio della musica: i due linguaggi con cui gli italiani, più che con il proprio idioma, trovavano modo di esprimere speranze e ideali. Il francese era il linguaggio della filosofia e del progresso, per l'aristocrazia illuminista in Toscana come altrove, e la musica, ovviamente, era il linguaggio del desiderio.

Questi linguaggi di riforma razionale e di anelito lirico furono fondamentali per il giovane Buonarroti. La sua famiglia era economicamente decaduta; e, all'epoca in cui fu ammesso nel nobile ordine di Santo Stefano, nel 1778, il diciassettenne e prestante fiorentino aveva acquisito un grado di presunzione tale da non poter essere mantenuto economicamente. Aristocratico povero in una città economicamente stagnante, egli cercò compensazione nell'attività del pensiero. Così, divenne il prototipo dell'intellettuale radicale: dotato, intemperante, irrequieto — con un debole per la politica.

Buonarroti fu indirizzato dal padre agli studi in giurisprudenza a Pisa[3], e le sue prime idee sul mutamento sociale radicale fiorirono probabilmente nel corso del primo

viaggio fuori di Toscana, a Marsiglia, nel 1780. Egli rimase vivamente colpito dalla scoperta della miseria delle classi urbane inferiori[4] — e forse anche stimolato dall'atmosfera cosmopolita del porto francese mediterraneo. Ritornando agli studi a Pisa, soggiacque all'influenza dei seguaci italiani di Rousseau e Morelly, che dominavano la facoltà[5].

Alla fine del 1786, Buonarroti aveva già scelto la carriera caratteristica di quasi tutti i rivoluzionari: il giornalismo. Egli diede vita a Firenze a un settimanale di breve durata che tentò, contemporaneamente, di attaccare la superstizione religiosa e di destare una coscienza politica in Toscana. Pubblicato in francese, la lingua dell'illuminismo, il suo «Journal Politique» fu concepito alla maniera delle gazzette inglesi, «dans le goût des Gazettes Angloises», e apparve agli inizi del 1787 come

> un compendio di tutte le azioni occorse ovunque nel mondo, e soprattutto in Europa, volte a destare interesse e attenzione per la marcia delle Nazioni verso la grandezza o la decadenza [6].

Cercando di «parlare di politica *(politiquer)* con coloro che desidereranno ascoltarci»[7], l'Italia avrebbe imboccato il sentiero della grandezza. Il giornale di Buonarroti esaltava sia la nuova costituzione americana per le sue garanzie alla libertà di religione e di stampa, sia le battaglie religiose dei giansenisti e dei repubblicani olandesi contro le forze della tradizione[8]. Durante i primi giorni della rivoluzione francese, Buonarroti propagandò entusiasticamente i nuovi ideali, in qualità di editore e libraio a Livorno, e fu esiliato in Corsica all'inizio del 1790.

Nel decennio che seguì, egli perfezionò in forma moderna i due miti centrali della tradizione rivoluzionaria: la convinzione dell'incompletezza della rivoluzione e la fede in un'alternativa perfetta radicata nella natura. Buonarroti lavorò sul primo mito coltivando la memoria di Babeuf e anticipando un nuovo approccio all'organizzazione rivoluzionaria; e ritoccò il mito della natura portandolo dal sentimentalismo alla praticabilità rivoluzionaria. Quest'ultimo contributo, trascurato addirittura

fra gli stessi suoi studiosi, cominciò con la sua permanenza in Corsica dal 1790 al 1792. In questi anni, gli stessi in cui Babeuf formulava la sua radicale «legge agraria» in Piccardia, Buonarroti scoprì nelle campagne corse uno stato di natura ideale (con visite saltuarie in Sardegna e altre isole limitrofe)[9]. Nel 1790, il suo «Giornale patriottico di Corsica»[10], difendeva la rivoluzione francese in termini roussoviani, sostenendo che la «felicità generale» potesse trovarsi solo «nello stato di natura», l'unico in cui «potere accordare la nostra facoltà dell'agire alla determinazione della nostra volontà»[11].

Il suo battesimo del fuoco avvenne durante questi anni in Corsica, quando egli si unì alla campagna della Francia rivoluzionaria contro la Sardegna, nel 1792. Egli divenne propagandista-legislatore dell'unica fase della spedizione che ebbe successo: l'occupazione della piccola isola di San Pietro. Parlando della propria funzione in quell'idilliaco frangente, come di predica «della dolce dottrina della natura»[12], stese per l'occasione un modello di costituzione repubblicana, che intitolò *Codice della Natura.*

In seguito al fallimento complessivo della spedizione contro la Sardegna, alla fine del 1792 Buonarroti partì per Parigi. Egli fu uno degli stranieri che poterono fregiarsi del titolo di cittadino della Prima Repubblica Francese. Il 29 aprile del 1793, Buonarroti si battè con successo alla Convenzione di Parigi per l'incorporazione della sua utopia isolana nella repubblica francese, sotto il nuovo nome di Isola della Libertà[13]. L'arrivo a Parigi portò il rivoluzionario ad un'infatuazione che durò tutta la vita: gli pareva che la città possedesse il potere magico di elevare il popolo dalla sua meschinità privata all'entusiasmo generale: «Io ammiravo quella metamorfosi per la quale gli interessi personali sì a lungo potenti si erano fusi nell'interesse comune, diventato la passione di tutti»[14].

Egli vide il maggior pericolo nel tradimento dall'interno. Nell'unico opuscolo da lui prodotto durante il suo primo

soggiorno a Parigi, Buonarroti mise in guardia il popolo francese sul pericolo della contro-rivoluzione strisciante da parte dei «ricchi egoisti», i veri «nemici dell’eguaglianza»[15]. I «grandi tradimenti» vengono da coloro che mancano del «sacro entusiasmo» per la creazione di un nuovo tipo di comunità. Questo opuscolo del 1794 fu una spietata denuncia del presunto tradimento della rivoluzione corsa da parte del suo sedicente capo ed eroe, il generale Paoli. Dopo aver guidato l’originaria rivolta contro la tirannia genovese, Paoli aveva fatto ritorno in Corsica in seguito a un lungo periodo d’esilio e si era alleato con gli inglesi in opposizione ai repubblicani sostenuti dai francesi. Paoli simboleggiò la figura del rivoluzionario opportunista: Buonarroti lo denunciò in quanto tale, ed invocò un uomo nuovo per il completamento della rivoluzione. Onde prevenire futuri Paoli in Francia, suggerì poi — in un passaggio profetico per la successiva storia rivoluzionaria — che ci fosse «un gran bisogno di una vasta purga» [16].

Non appena il manto del Terrore avvolse Parigi, Buonarroti si aggregò all’avanzata rivoluzionaria in Italia. Egli si unì al fratello minore di Robespierre, Augustine, e al giovane Napoleone Bonaparte nei ranghi francesi lungo la riviera ligure, all’inizio del 1794. Il 9 aprile, Buonarroti assunse il comando rivoluzionario della cittadina di Oneglia. Egli iniziò l'organizzazione della pace» istituendo un sistema centralizzato di «agenti rivoluzionari» con il compito di mobilitare la popolazione contro gli «agenti della tirannia» ancora annidati in seno all’aristocrazia e al clero italiani[17].

Il proclama del 9 maggio di Buonarroti alla popolazione di Oneglia può essere considerato il primo documento del suo egalitarismo apocalittico, nell’enfasi posta dall’autore sul fatto che gli uomini siano tutti creati «uguali, liberi, e per essere felici» e che qualsivoglia distinzione fra di essi sia un’aperta violazione della legge di natura[18]. Ad Oneglia, il giovane aristocratico sostenne paradossalmente la propria identificazione con la gente comune, usando incessantemente il termine *sans culottes,* e affettando miseria con il suo insistere

sul fatto di essere in possesso di un abito soltanto:

> Non sono mai stato al seguito di potenti; ho sempre vissuto modestamente e talvolta nella miseria [...]. Nessuno può osare di affermare che io abbia amato il denaro[19].

Fino alla fine dei suoi giorni, egli tenne con sé, come una sorta di talismano, il certificato di affiliazione alla *Società Popolare,* «dopo aver subito lo scrutinio epuratore»[20].

Dopo aver diretto l'organizzazione di un nuovo sistema di istruzione pubblica e l'allestimento di una Festa dell'Ente Supremo e della Natura, il 5 marzo 1795 Buonarroti venne arrestato. Di fronte al tribunale di Parigi egli difese l'uso del terrore da lui patrocinato ad Oneglia contro «i nemici e gli emigrati che ci infestavano», ma, soprattutto, sottolineò la natura pedagogica del suo comando:

> Il mio modo di terrorizzare consisteva nel predicare i nostri principi e interessi agli abitanti; nel consegnare loro proclami e libri scritti in una lingua a loro comprensibile[21].

Nella sua ben riuscita difesa, egli mise l'accento sul fatto di «non aver mai appartenuto ad alcun partito»[22], anticipando in questo la pretesa del vero rivoluzionario di servire una causa universale, al di là delle piccole e meschine fazioni del momento.

Nel 1796, Buonarroti si è ormai completamente evoluto dalla concezione sentimentale della natura al concetto rivoluzionario di legge ed obbligazione.

> La legge di natura differisce in modo sostanziale da ciò che si definisce lo stato di natura. La prima è il risultato di esperienza e riflessione; il secondo di impressioni immediate e di ignoranza[23].

D'ora innanzi, egli avrebbe cercato «di guidare gli uomini alla natura»[24], non seguendo il melenso sentiero «dell'indigeno che vive da solo nella foresta»[25], bensì creando una comunità egalitaria nella stessa Parigi. Dopo la sua assoluzione del 1795, Buonarroti si unì alla cospirazione di

Babeuf proprio al fine di realizzare «questa dolce comunità»[26]. Venne arrestato con Babeuf e gli altri cospiratori nel 1797, imprigionato a Cherbourg, quindi spedito all'isola di Re sotto stretta sorveglianza: finché, nel luglio del 1806, Napoleone non gli permise di far ritorno a Genova[27].

A Genova, Buonarroti rimase per i successivi diciassette anni, fatta eccezione per i quattordici mesi che trascorse a Grenoble fra il 1813 e il 1814. Egli fu il primo di una lunga stirpe di rivoluzionari — culminante in Lenin — che elesse la Svizzera, che lui chiamava «terra di Jean-Jacques»[28], come sicura base di preparazione della attività rivoluzionaria.

Probabilmente non sarà mai possibile ricostruire l'esatta storia delle attività di Buonarroti durante questo periodo. Egli concepì due organizzazioni segrete successive per il comando del movimento rivoluzionario internazionale: i Sublimi Maestri Perfetti, e il Mondo. Nessuna delle due organizzazioni diede prova di molta consistenza, ma gli incessanti sforzi di Buonarroti ispirarono, e a volte guidarono, la resistenza antinapoleonica. Alcuni dei suoi compagni babuvisti furono attivi negli intrighi dei Filadelfi, che culminarono nel primo serio tentativo repubblicano di rovesciare Napoleone guidato dal generale Claude-François Malet nel 1808; e Buonarroti ebbe rapporti diretti con la seconda, e più importante cospirazione di Malet, quella del 1812[29]. Il ruolo di Buonarroti fu ancor maggiore nelle cospirazioni rivoluzionarie che proliferarono durante la Restaurazione, a seguito della sconfitta finale di Napoleone Bonaparte.

Le logge massoniche di Ginevra costituirono l'ambiente in cui Buonarroti formulò nel 1811 il suo primo programma completo per una nuova società di repubblicani rivoluzionari: i Sublimi Maestri Perfetti[30]. Sia il nome della società, sia i tre livelli di affiliazione che la caratterizzarono, furono mutuati direttamente dalla massoneria. Di fatto, Buonarroti cercò di lavorare tramite le logge massoniche esistenti: cercò di reclutare adepti al loro interno, di influenzarne l'attività, di

usarle come copertura, e (se necessario) anche di boicottarle.

Il suo scopo finale collimava con quello originario babuvista: promulgare su scala continentale la costituzione repubblicana rivoluzionaria del 1793 [31]. Per far ciò, il suo colorito programma — farcito di simbologia massonica — tratteggiò il prototipo dell'organizzazione rivoluzionaria moderna. Questa organizzazione avrebbe dovuto essere segreta e piramidale; e solo il suo ristretto comitato centrale avrebbe dovuto conoscerne il vero fine di radicale mutamento sociale e di attuazione della costituzione repubblicana. Dovevano essere osservate particolari misure precauzionali; ogni documento indicante il grado di affiliazione avrebbe dovuto essere bruciato — o, se necessario, inghiottito — in caso di pericolo o cattura.

L'organizzazione di Buonarroti rivendicava una morale individuale peculiare, una sorta di manicheismo che avrebbe dovuto pulsare nel cuore di ogni eletto rivoluzionario. Gli affiliati erano gli agenti del bene contro il male, della libertà contro la tirannia, dell'eguaglianza contro l'egoismo. Il suo comitato centrale segreto, simboleggiato nel «grande firmamento» della Natura, era un'autorità politica chiaramente superiore a Napoleone, per non parlare degli altri insignificanti principotti.

## L'ambiente massonico

Sebbene andasse molto oltre ogni modello massonico, l'organizzazione rivoluzionaria di Buonarroti fu chiaramente influenzata dai suoi cinque anni di immersione nell'ambiente massonico di Ginevra. D'altra parte, l'impatto generale della massoneria sull'era rivoluzionaria fu tanto grande che una certa chiarezza circa l'ambiente massonico pare il punto di partenza obbligato per qualsiasi ricerca seria sulle radici occulte della tradizione rivoluzionaria.

La massoneria trasmise alla neonata tradizione rivoluzionaria la metafora essenziale che i rivoluzionari

impiegarono per giustificare la propria missione durante tutto il diciannovesimo secolo: la metafora dell'architetto impegnato nell'edificazione di una nuova e migliore struttura per la società umana. I massoni erano convinti di stare ricreando nelle loro società fraterne le condizioni «naturali» di cooperazione che prevalevano fra i primi artigiani muratori.

Il passaggio di ogni «fratello» dal livello di apprendista a quello di maestro, con i vari gradi intermedi, si basava sulla realizzazione filosofica e filantropica del soggetto, piuttosto che il suo status sociale. La «libera» muratoria era cioè una meritocrazia morale — implicitamente sovversiva all'interno di qualsiasi società statica basata su di una gerarchia tradizionale. Nel corso del diciottesimo secolo, uomini intelligenti e ambiziosi trovarono sovente nelle logge massoniche un tipo di fratellanza fra eguali impossibile da esperire all'esterno, cioè nell'ambito della società aristocratica.

I rituali che innalzavano ad ogni nuovo livello d'affiliazione non erano affatto, come è stato a volte sostenuto, cerimonie bambinesche. Si trattava di impegnativi riti di passaggio a nuovi gradi dell'associazione, in seguito ai quali l'iniziando bendato, una volta ottenuto l'accesso alla stanza centrale della loggia, avrebbe potuto attingere alle sublimi verità della Natura. Ogni novizio doveva sforzarsi di diventare un «libero» e «perfezionato» (nel senso di specializzato) massone (muratore) in grado di leggere i piani del «Divino Architetto» per la «ricostruzione del tempio di Salomone» e la ristrutturazione dell'ordinamento secolare con ogni forza morale.

La massoneria ritualizzò la fraternità e garantì al proprio interno una maggior mobilità che non nella società all'esterno. Il titolo massonico di «fratello» adempì sul continente più o meno alla stessa funzione di mescolanza fra borghesia e aristocrazia che fu svolta in Inghilterra dal termine *gentlemen*[32]. Nell'ambiente massonico, persone abitualmente conservatrici potevano trattare seriamente le possibilità dell'utopia[33] — o, almeno, di un'alternativa sociale all '*ancien*

*régime.* Filippo d'Orléans fu il titolare della massoneria francese (il Grande Oriente); e molti degli avventori abituali dei caffè del Palais-Royal erano suoi «fratelli» massonici.

Nei primi giorni della rivoluzione, la massoneria forni la maggior parte dei simboli e dei rituali — a cominciare dal benvenuto massonico sotto una «volta di spade» con cui fu accolto il re all'Hotel de Ville tre giorni dopo la presa della Bastiglia [34]. Certo, la maggior parte dei massoni francesi di prima della rivoluzione non fu «rivoluzionaria, né riformista, e neanche scontenta»[35]; e, anche durante la rivoluzione, la massoneria in quanto tale rimase politicamente polimorfa: «Ogni elemento sociale e ogni tendenza potevano tranquillamente essere "massonici"»[36]. Comunque la massoneria fu il ricco, e relativamente non tradizionale terreno di coltura per nuovi simboli nazionali (monete, canzoni, bandiere, sigilli), nuove forme di saluto (*tu, frère, vivat!),* e nuovi modelli di organismi civici, particolarmente fuori Parigi[37].

Per la nostra storia, è ancor più importante il fatto che la massoneria fosse utilizzata dai rivoluzionari dell'inizio del diciannovesimo secolo come modello e terreno di reclutamento per i loro primi esperimenti cospirativi nel campo dell'organizzazione politica. Buonarroti fu perfettamente in linea con questi criteri nell'adozione dei nomi di due logge massoniche, «eguaglianza perfetta» e «unione perfetta», per i suoi primi due cenacoli rivoluzionari a Ginevra. Queste due logge erano nate negli anni sessanta del diciottesimo secolo, rispettivamente in opposizione alla monarchia assoluta e al privilegio aristocratico[38]. Buonarroti redasse la sua prima bozza per i «sublimi maestri perfetti» durante la sua appartenenza attiva, nel 1806-1813, alla loggia dell'«eguaglianza perfetta» a Ginevra[39], e definì l'«eguaglianza perfetta» il suo fine. La loggia dell'«unione perfetta» lasciò il suo marchio sull'organizzazione rivoluzionaria «Unione» fondata a Grenoble

nel 1813-1814, durante la visita di Buonarroti a quella città, dal suo futuro collaboratore Joseph Rey.

## Il modello illuminato

Se la massoneria fornì l’ambiente di incubazione e il vocabolario simbolico dell’organizzazione rivoluzionaria, fu l'«illuminismo»* a garantirne il modello strutturale di fondo. Il piano organizzativo che Buonarroti distillò in due decenni di esperienza rivoluzionaria a Ginevra (e a cui, fondamentalmente, rimase fedele per tutta la vita) fu semplicemente mutuato dall’Ordine degli Illuminati di Baviera. Questo movimento occultista radicale e secolare era organizzato in una gerarchia segreta su tre livelli: chiesa, sinodo, e areopago. La versione rivoluzionaria di questa struttura, data da Buonarroti, definiva la «chiesa» come cellula locale capeggiata da un «saggio», che era il solo ad avere rapporti con il «sinodo» regionale. I membri di ogni sinodo («gli eletti sublimi») erano capitanati da un «diacono territoriale», responsabile delle attività di tutte le «chiese» della regione. Il grado sommo, l'«areopago», detto anche «il Grande Firmamento», disponeva di propri «diaconi mobili» per il controllo dei sinodi e la supervisione dell’agitazione e della propaganda[40].

Sarà meglio vedere più da vicino la natura e la portata di questo incredibile movimento, poiché la sua influenza, lungi dall’essere insignificante, è comunque stata trascurata nei tempi recenti, così come è stata esagerata in epoca precedente.

L’Ordine degli Illuminati fu fondato il primo maggio 1776 da un professore di diritto canonico dell’Università di Ingolstadt, Baviera, Adam Weishaupt, e quattro accoliti. L’ordine era segreto e gerarchico, modellato su quello dei gesuiti (la cui abolizione da parte del papato, nel 1773, pose termine al loro monopolio dell’istruzione in Baviera) e ispirato alla visione roussoviana di Weishaupt: il suo compito avrebbe

dovuto essere la guida di tutto il genere umano ad una nuova perfezione morale svincolata da ogni autorità politica e religiosa. L'originaria concezione — propria dei rivoluzionari — del mondo come lotta dualistica fra le forze della luce e quelle delle tenebre potrebbe essere alla base dell'ottica neomanichea dei seguaci di Weishaupt, secondo i quali il loro gruppo eletto di «ottimi illuminati» avrebbe dovuto ingaggiare una lotta con i «figli delle tenebre», l'appellativo categorico per chiunque fosse al di fuori dell'ordine. Il nome dell'ordine fu inizialmente incerto (fu impiegato «I Perfettibili» e preso in considerazione «Le Api»)[41]; ma infine fu prescelto il nome «Illuminati», manifestamente dall'immagine del sole irraggiante luce al mondo esterno. Proprio nel mezzo della cerchia centrale degli Areopagiti era accesa una candela che simboleggiava la fonte solare di ogni illuminazione. Il culto zoroastriano-mani-cheo del fuoco era centrale nel simbolismo eclettico degli illuminati; il loro calendario era basato su quello persiano anziché su modelli classici o cristiani[42].

Gli pseudonimi e i simboli che rivestivano un preciso significato esoterico nelle logge massoniche divennero per gli illuminati strumenti di deliberata dissimulazione. Ingolstadt divenne sia Eieusi sia Efeso; Monaco era Atene; Vienna, Roma. Lo pseudonimo di Weishaupt, Spartaco, il capo della rivolta degli schiavi nell'antica Roma, portò un accenno di impegno rivoluzionario; ma i principali collaboratori di Weishaupt scelsero nomi di battaglia come il greco Aiace, o l'egiziano Danao, mentre altri nomi ancora spaziavano da quello di Tamerlano a Confucio[43].

Gli illuminati tentarono di sfruttare ai propri fini il fermento e la confusione che caratterizzava la massoneria. Weishaupt entrò in una loggia massonica a Monaco, nel 1777, e tentò di reclutare «commandos» (gruppi di seguaci) dai ranghi delle logge della capitale bavarese. Verso la fine del 1780, la campagna di Weishaupt si allargò a tutta la Germania e agli pseudo-cavallereschi ordini superiori della massoneria grazie all'ingresso del barone Adolph Knigge nella cerchia

segreta dello stesso Weishaupt. Knigge era originario dello Hannover e uno dei capi dell'ambiente occultista a Francoforte, che ben presto rimpiazzò Monaco come «colonia» guida del movimento. Per cinque anni (finché Knigge non abbandonò l'Ordine, nel luglio del 1785), gli illuminati reclutarono soprattutto fra gli appartenenti al più diffuso degli ordini massonici di Germania, la «Stretta Osservanza». La tecnica degli illuminati consisteva, innanzitutto, nello screditare l'ordine rivale, più conservatore, con metodi leciti (aiutando il congresso degli ordini occulti a Wilhelmsbad, nel 1782, ad appurare che le logge della Stretta Osservanza non fossero discendenti dei Cavalieri Templari) e illeciti (sostenendo che le logge della Stretta Osservanza fossero segretamente controllate da «ignoti superiori», cioè gesuiti camuffati)[44].

Gli illuminati cooptarono la struttura organizzativa dell'ordine massonico conservatore loro rivale; nel corso di questo processo, essi acquistarono una certa aura di mistero che come intellettuali razionalisti non avrebbero mai potuto altrimenti possedere. Il movimento divenne anche molto più politico.

Sembra che Weishaupt inizialmente vedesse nella massoneria una specie di terreno d'addestramento per illuminati — un grado intermedio, cioè, dopo l'ammissione nell'ordine ma prima dell'entrata nei suoi circoli segreti[45]. Poi, sotto la guida di Knigge, egli sviluppò un sistema di tre «classi» successive che comprendevano tutti i «gradi» esistenti della massoneria come preliminare ad una classe superiore di gradi illuminati. Le prime due classi (quella preparatoria e quella centrale) incorporarono rispettivamente i tre gradi tradizionali e i massimi gradi della Massoneria.

La terza classe, ovvero la classe «amministrativa», era la più originale — e già dal nome indicava le implicazioni politiche del progetto di Weishaupt per la rigenerazione morale dell'umanità. I suoi primi due gradi, rispettivamente quello dei «piccoli segreti» e quello dei «grandi segreti», conducevano al terzo e sommo grado: l'Areopago, nell'ambito del quale

ogni simbolismo, ormai inutile, cedeva il posto al puro regno della libertà e dell'eguaglianza naturali. All'interno di questo grado finale — assolutamente segreto per tutti gli altri — la «nobiltà delle motivazioni»[46] era completa, il contratto sociale era restaurato, e una nuova «politica segreta» avrebbe generato il nucleo e il modello della trasformazione mondiale. Queste divisioni nella gerarchia illuminata erano descritte in termini ecclesiastici. Le prime due classi comprendenti tutti i livelli massonici erano la «Chiesa»; i primi due gradi della classe amministrativa, il «Sinodo»; e la classe finale, l'Areopago, rappresentava la liberazione dell'uomo da ogni autorità e la sua vita in egalitaria armonia.

Questa prospettiva di liberazione totale terrorizzò il mondo tedesco, e l'ordine fu sottoposto al ridicolo, fu perseguitato, e quindi dissolto formalmente nel 1785-1787. Weishaupt fu esiliato a Gotha, e posto sotto stretta sorveglianza. Ma la diaspora di un ordine che all'apice della sua fortuna, nella prima metà degli anni ottanta del diciottesimo secolo, raggiunse i duemilacinquecento affiliati, era destinata ad un influenza postuma in tutta Europa molto maggiore di qualsiasi cosa fosse riuscito a realizzare l'ordine stesso durante la sua breve esistenza come movimento di intellettuali tedeschi[47]. In Francia, la pubblicazione da parte della polizia bavarese della corrispondenza di Weishaupt e di altri documenti, destò nel 1787 più fascino che paura. Il *Saggio sulla setta degli illuminati,* pubblicato l'anno seguente dal fratello di un vecchio funzionario della corte prussiana, destò interesse e non certo orrore. E l'immaginazione erotica del Palais-Royal poteva addirittura avere qualcosa da imparare dalla descrizione di una presunta iniziazione illuminata: venivano disegnati con il sangue simboli sul corpo nudo del candidato prostrato; i suoi testicoli erano poi legati con un nastro rosa e rosso, ed egli doveva rinunciare ad ogni altro suo impegno umano al cospetto di cinque incappucciati di bianco, che brandivano bandiere purpuree, mentre una «figura colossale» appariva attraverso un fuoco. Alla fine, il candidato

era liberato da segni e legacci, e ammesso all'ordine superiore dopo aver bevuto sangue di fronte a sette candele nere[48].

Il libro che divulgò in maniera decisiva l'ideale illuminato fu l'opera del conte di Mirabeau, *La monarchia prussiana sotto Federico il Grande*, che apparve nel 1788. Scritto in buona parte da Jakob Mauvillon, già affiliato agli illuminati, il lavoro di Mirabeau distingueva gli illuminati razionalisti dagli occultisti «mistici», indicando nei primi i dirigenti di un movimento il cui «grande fine» doveva essere «il miglioramento dell'attuale sistema di governi e legislazioni»[49]. Mirabeau trasse molto del suo concetto globalizzante della «rivoluzione» direttamente dai modelli degli illuminati; e quasi sicuramente trasmise parte di questo suo ideale ai suoi importanti discepoli, Camille Desmoulins ed Etienne Dumont (l'amico e protettore di Thomas Paine a Londra), che alla fine divenne suo segretario personale.

Si può cogliere un'influenza occultista — forse di derivazione illuminata — in Babeuf, nella prima, esaustiva dichiarazione dei suoi obiettivi comunisti, all'inizio del 1795 — nell'invito rivolto a un amico a «penetrare i sacri misteri agrari» accettando la fiducia di un *chevalier de l'ordre des égaux*[50]. Nella successiva prima bozza per la sua cospirazione, Babeuf parlava di un «circolo di adepti», che avanzavano «per gradi» da *les pays limitrophes* per trasformare il mondo[31]. L'organizzazione gerarchica, segreta, di Babeuf assomigliava a quella degli illuminati e di Bonneville. La singolare mancanza di riferimenti espliciti, da parte di Babeuf e di altri, all'uomo che formulò i loro obiettivi finali, Sylvain Maréchal, potrebbe essere spiegata dall'esistenza di un segreto di tipo illuminato circa l'operato del cenacolo centrale[52]. Forse i cospiratori consideravano Maréchal come la «fiamma» al centro del «circolo»: in quanto tale, egli avrebbe dovuto essere protetto dagli altri accoliti contro interferenze profane dall'esterno. La sua misteriosa designazione di Parigi come «Atheopolis» e di se stesso come HSD (*l'homme sans dieu)* collimava esattamente con l'ideale dei sommi Areopagiti di Weishaupt: l'uomo reso

perfetto come dio-senza-Dio.

Per quanto riguarda Buonarroti (che tramandò la leggenda e rivelò per primo la funzione svolta da Maréchal), egli fu attratto dall'illuminismo bavarese prima ancora che dalla rivoluzione: infatti, già nel 1787, fece proprie idee di Mirabeau sostenendo la lotta dell'illuminismo contro il cattolicesimo in Baviera[53]. Il sospetto che Buonarroti possa essere stato coinvolto nell'illuminismo bavarese nasce dalla lettura di un giornale del 1789 pubblicato da un gruppo di giovani italiani influenzati dalla stessa corrente durante il loro corso di studi in Baviera. Eccitati dalle notizie politiche provenienti dalla Francia, questi studenti progettarono a Innsbruck («Samo») l'edizione di un giornale capace di promuovere la totale trasformazione dell'umanità nel senso auspicato dall'ideale illuminato. Alla fine del 1789, essi pubblicarono a Sondrio, sul versante italiano delle Alpi, un giornale che può essere considerato il primo organo ideologico rivoluzionario dei tempi moderni: l'«Appendice politica a tutte le gazzette e altri foglietti di novità».

Il giornale dichiarava di muoversi oltre la politica, proponendosi come guida pedagogica per la lettura rivoluzionaria di tutte le altre pubblicazioni. I redattori insistevano:

> L'Appendice non è una gazzetta, ma piuttosto un corso ragionato di Legislazione, di Governo, di Economia Politica, applicato a tutte le attuali rivoluzioni in Europa[54].

Il suo ideale era la «felice eguaglianza»[55] come «fu predicata dal cittadino di Ginevra»[56], da realizzare in una «costituzione sociale»[57]. Questo ideale chiaramente andava oltre la lettura puramente *politica* di Rousseau prediletta dagli uomini politici francesi dell'epoca rivoluzionaria. Questo ideale sociale più radicale avrebbe scatenato sull'Europa intera «l'energia dei venti, che si rovesceranno violentemente contro l'oppressione» [58].

Il primo numero tesseva l'elogio della concezione Weish-

aupt-Mirabeau della «rivoluzione dell’intelletto» come obiettivo specifico del «secolo degli illuminati»[59]. Questo tipo di rivoluzione veniva identificato negli illuminati di Baviera («la compagnia che il conte Mirabeau ha paragonato ai Sacerdoti di Eieusi»)[60], distinguendo il loro ideale da ogni deviazione spiritualista. Il redattore seguiva la pratica illuminata adottando uno pseudonimo pretenzioso, «Lazzaro Jona» (Lazzaro e Giona suggerendo forse il ritorno della verità dalla morte), e indicando nell’amico «Abraham Levi Salomon», l’«estensore» del «Giornale patriottico di Corsica»[61]. Una nota a pie’ di pagina identificava questa figura nel «cavalier Buonarroti», un «uomo di spirito»[62]. Dal momento che Buonarroti è l’unico Italiano dell’epoca citato esplicitamente nel foglio, parrebbe che egli intrattenesse un rapporto speciale con l’«Appendice», così come con il «Giornale patriottico», il «primo giornale rivoluzionario in italiano»[63], che lanciò subito dopo essere stato bandito dalla Corsica, nell’ottobre del 1789. Esiste certamente ima continuità stilistica e di contenuto fra il «Giornale politico» di Buonarroti, del 1787, e l’«Appendice» e il «Giornale patriottico». Il secondo, e ultimo, numero dell’«Appendice» parlava di una prossima edizione speciale contenente «un corso politico sulla rivoluzione in Francia e gli affari delle altre potenze»[64]. Ma questa edizione non apparve mai, e Buonarroti stesso s’immerse ben presto nell’attività rivoluzionaria in Francia.

Gioacchino Prati, un giovane studente trentino che più tardi sarebbe divenuto uno dei più stretti collaboratori di Buonarroti, svelò la connessione «illuminata» quando sostenne che la prima organizzazione rivoluzionaria di Buonarroti, i «Sublimi Maestri Perfetti», «fu istituita durante la prima rivoluzione francese», ed era «composta di quattro circoli concentrici» — ciascuno dei quali con una propria segreta professione di fede [65]. Il circolo esterno aveva il compito di attrarre «la gran massa dei Liberali che, al pari dei Radicali, sono favorevoli al suffragio universale e ad istituzioni popolari». Più

internamente, c’era un secondo circolo, segreto, composto da «provati democratici». L’ultimo circolo, quello centrale, era sconosciuto agli altri, e votato all’egalitarismo assoluto.

Che propagandasse o meno un programma «illuminato», durante la sua attività rivoluzionaria degli anni novanta Buonarroti fece certamente proprio un buon numero di idee degli illuminati — ancor prima cioè di mutuarle decisamente nel suo programma rivoluzionario del 1810-1811. Egli fece propria la pretesa degli illuminati di ripristinare la religione naturale nota solo alle sette di illuminati del passato, e vide se stesso come «reintegratore» «nelle sue forme più antiche della religione della natura, la ragione»[66], nell’adempiere al lascito di una bizzarra genealogia: «I Persiani di Ciro, gli iniziatori dei sacerdoti egizi, la sacra Hermandad spagnola, l’apostolato di Gesù, gli Anabattisti, e soprattutto l’ordine dei Gesuiti»[67].

Seguì Weishaupt e Bonneville nell’attribuire particolare importanza ai gesuiti, che erano sia da imitare sia da liquidare. Secondo Prati, l’ideale segreto di Buonarroti fu, fin dall’inizio, lo stesso ideale egalitario degli illuminati: l’abolizione di ogni «segno della proprietà privata».

> Fate che la Repubblica sia l’unica proprietaria; come una madre, essa dispenserà a ciascuno dei suoi membri eguale istruzione, cibo e lavoro.
>
> Questa è l’unica rigenerazione cui devono tendere i filosofi. Questa è l’unica ricostruzione di Gerusalemme [68].

Tali debiti dalle concezioni degli illuminati sembrano sufficienti a confutare il giudizio, da tempo consolidato, del principale studioso di questo soggetto secondo cui, dopo il 1790, «essendo scomparsi dalla storia [... gli illuminati] vissero solo nella leggenda»[69]. Sembra ci siano buone ragioni per credere che l’influenza di questo illuminismo si estendesse non tanto ad una «leggenda», quanto ad una realtà finora indagata solo molto lacunosamente[70]. L’osservazione perplessa dello stesso storico, secondo cui la «leggenda della polizia» circa gli illuminati cominciò a «svilupparsi con maggiore originalità e

respiro» in epoca napoleonica[71] sta ad indicare una sorprendente fonte d'influenza illuminata. Le idee degli illuminati influenzarono i rivoluzionari non solo tramite agitatori di sinistra, ma anche tramite oppositori di destra: nella misura in cui le paure della Destra diventavano attrazione della Sinistra, il movimento illuminato svolse, paradossalmente, un'influenza postuma molto maggiore di quella che esercitò durante la sua breve esistenza.

## *La passione pitagorica*

Come abbiamo visto, la nuova fede rivoluzionaria trasse dall'antichità classica tutto un arsenale di immagini simboliche a propria legittimazione. Due nomi, abbastanza trascurati, furono particolarmente importanti per lo sviluppo di un'identità ideale fra gli intellettuali rivoluzionari: l'immagine del rivoluzionario come moderno Pitagora e del suo ideale sociale come Filadelfia. Queste due immagini illustrano l'anelito proto-romantico per un lontano ideale greco come alternativa elevata ai simboli romani di potenza e di conquista che dominarono la Francia nel suo passaggio, al pari dell'antica Roma, dalla repubblica all'impero napoleonico. Pitagora e Filadelfia rappresentarono una sorta di distillato dei più alti ideali di fraternità comuni sia alla fratellanza occulta della massoneria e degli illuminati, sia all'idealistica mobilitazione giovanile a difesa della repubblica, nel 1792-1794. Le due immagini ricorrono continuamente nella cacofonia di gruppi e ideali oscillanti durante la disillusione rivoluzionaria a cavallo fra i secoli diciottesimo e diciannovesimo.

La tradizione rivoluzionaria moderna nacque precisamente durante questo oscuro periodo — riecheggiando la fiducia romantica di Napoleone che tutto fosse possibile, ma privilegiando un perduto ideale ellenico piuttosto che il recupero dell'impero romano da parte del nuovo Cesare.

Pitagora, il semi-leggendario filosofo greco, costituì il modello dell'intellettuale-rivoluzionario. Egli divenne una specie di santo patrono per i rivoluzionari romantici, che necessitavano di nuovi simboli per la loro fede secolare.

Stando alla tradizione, il grande matematico dell'antichità lasciò Samo, in Grecia, per Crotone, nell'Italia meridionale, dove si presume desse vita ad una confraternita filosofico-religiosa per la trasformazione della società. Questa tradizione fu periodicamente rivisitata e aggiornata da intellettuali riformisti e radicali per tutta l'antichità: neopitagorici si svilupparono nell'Alessandria del II secolo a.C.; e, nel primo secolo dopo Cristo, da un successivo gruppo di pitagorici uscì Apollonio di Tiana, un saggio taumaturgo che fu all'epoca il maggiore concorrente del Cristo. Sebbene non si ripresentassero più in movimenti organizzati, le idee pitagoriche ricorsero nella cristianità medievale; per un certo tempo, Pitagora fu considerato come l'anello ebreo, e segreto, di giunzione fra Mosè e Platone.

Nel corso della rivoluzione francese venne alla luce una corrente di affinità con il pensiero pitagorico rimasta sotterranea nel Rinascimento e durante l'Illuminismo. Il programma finale di Weishaupt per un illuminismo politicizzato, steso durante il primo anno della rivoluzione francese, era intitolato *Pythagoras*; e, nella misura in cui cercavano semplici, eppure solidi, principi in base ai quali riedificare la società, gli estremisti si rivolsero sempre più, come guida, alla fiducia pitagorica nei numeri primi e nelle forme geometriche. I primi rivoluzionari romantici, che cercavano scorciatoie occulte alle più profonde verità della natura, attribuirono notevole importanza ai numeri primi fondamentali del misticismo pitagorico: 1, 3, 7, e soprattutto 5. Pubblicisti della Destra sostenevano che i numeri primi fungessero da codice organizzativo segreto per i rivoluzionari; nel 1797, una di queste dimostrazioni, particolarmente ingegnosa, faceva derivare l'intera struttura della storia rivoluzionaria dal numero 17. Nell'ambito della sinistra, la moda fu lanciata da Bonneville, il quale già prima della

rivoluzione suggeriva che il numero 17 fosse la chiave per la comprensione del segreto predominio dei gesuiti all'interno della massoneria[72].

Per quanto bizzarro possa apparire sia ai rivoluzionari sia agli storici successivi, questa passione pitagorica influenzò seriamente l'attività organizzativa dei primi rivoluzionari. Abbiamo visto quanto sistematicamente si sforzassero gli illuminati per sfruttare le forme della massoneria occulta ai loro fini cospirativi — anticipando su questa strada Bonneville, Buonarroti, e i primi rivoluzionari di professione. Ma la grande profusione di simboli esotici e di ordini esoterici alimentò pure un impulso più vasto e più aperto: la ricerca di forme naturali semplici da contrapporre come verità alla fatiscente autorità della tradizione. La sempre più diffusa ricerca di armonie semplici, geometriche nell'ambito della massoneria negli anni settanta e ottanta del secolo rivela l'anelito dei rivoluzionari alla semplificazione assoluta.

Nel 1780, questa ricerca di legittimazione nella semplicità sgorgò dalle logge segrete alle assemblee pubbliche. Gli occultisti divennero politici, e fecero un uso particolare dei due più importanti simboli geometrici pitagorici — il cerchio e il triangolo — per mettere in scena la loro sfida ai poteri costituiti. Queste due forme furono simboli della divinità per il cristianesimo medievale[73] ; e vennero sempre più dominando i geroglifici degli ordini massonici[74] — nonché l'immaginazione degli architetti-utopisti prerivoluzionari che progettarono sovente di costruire solo con le «figure geometriche del triangolo e del cerchio»[75]. Dal momento che molti fra i capi iniziali della rivoluzione, si consideravano architetti-massoni, essi dovevano condividere questo anelito a combattere il rococò aristocratico con la «regola geometrica». La legge di gravitazione di Newton li rassicurava dell'armonia circolare dell'universo, ed essi sentivano che la padronanza delle leggi matematiche avrebbe consentito all'uomo di guadagnare «il segreto dell'universo solare» e, di conseguenza, di riuscire ad organizzare razionalmente la società umana[76]. Nello stesso

tempo, la filosofia proto-romantica dell'occultismo tedesco ispirò molti a vedere l'uomo non tanto come ingranaggio quanto come «punto vivente dinamico destinato a diventare cerchio»[77] con un «campo visuale paragonabile a un cerchio la cui circonferenza cresca senza fine»[78].

Ma prima che la circonferenza si espandesse, furono innalzati monumenti proprio nel centro. I progetti architettonici per Parigi durante i primi mesi della rivoluzione rivelano una particolare inclinazione per le forme tridimensionali del triangolo e del cerchio: la piramide e la sfera. Due dei più importanti monumenti proposti nel 1791 — alla gloria della nazione francese sui resti della Bastiglia, e alla memoria di Mirabeau — furono progettati indipendentemente come gigantesche piramidi[79]. La forma piramidale divenne ancor più popolare dopo il rientro di Napoleone dall'Egitto, sebbene fosse ben presto rimpiazzata nei luoghi pubblici dal più allungato obelisco. Anche prima della rivoluzione gli architetti utopisti erano stati ispirati «dalla sublime magnificenza della sfera». Questa forma pura riapparve nel progetto per un memoriale a Newton (una sfera con nulla all'interno eccetto un piccolo sarcofago illuminato da un unico raggio di sole), una necropoli per la rivoluzione (un globo vuoto nel mezzo di un cimitero), e un proposto Tempio dell'Eguaglianza (un'immensa sfera su colonne contenente all'interno una sfera più piccola)[80].

### Il circolo

Quella pitagorica fu la prima scuola dell'antichità classica a sostenere sistematicamente che la terra e l'universo fossero di forma sferica e di dimensioni finite. I numeri e la musica dovevano esprimere le armonie nascoste di una perfezione naturale in ultima analisi sferica, mentre il fatto essenziale della vita umana era la trasmigrazione delle anime da un corpo all'altro — in una successione circolare continua, come lo

stesso universo. I pitagorici del diciottesimo secolo furono particolarmente attratti dall’ideale degli illuminati di una purificazione umana progressiva dalle cerchie inferiori della natura animale alle sfere celesti dell’intelligenza pura. La gerarchia per circoli degli illuminati — il movimento dalla «chiesa» al «sinodo» e quindi al centro degli Areopagiti — riprendeva l’immagine concentrica dell’universo stesso. La fiamma che ardeva nel centro dell’ultimo circolo doveva essere l’analogo del fuoco primigenio dell’universo attorno al quale dovevano ruotare la terra e tutti i pianeti.

Può darsi che gli occultisti non credessero sempre letteralmente a queste immagini, ma di certo erano convinti che qualche cerchia segreta detenesse la chiave sia della redenzione personale sia della conoscenza universale. Oltre a questa tradizionale fiducia in una saggezza superiore esoterica, c’era la nuova promessa di liberazione avanzata dal romanticismo tedesco: infatti, il concetto di una cerchia segreta beata e integrale dava una dimensione spaziale all’anelito romantico per la libertà. Quella del «circolo» era una vita di liberazione — liberazione della vita da ogni limitazione corporea, liberazione della società dai legami della tradizione.

Sembra che Weishaupt sia stato il primo ad impiegare il termine «circolo» per designare un nuovo tipo di organizzazione politica che facesse proprie sia rivendicazioni etiche individuali sia pretese ideologiche universali. Weishaupt definì l’opera di reclutamento di illuminati all’interno delle logge massoniche di Monaco come «progresso del ⊙» nell’area politica. Egli introdusse varianti in corsivo del termine latino (*circul*, *circl)* nei suoi scritti in tedesco per spiegare la politicizzazione del movimento, che egli propagava per mezzo di «circolari» e «circolazione»[81].

L’idea dei circoli fu centrale per la caricatura dell’illuminismo bavarese effettuata dal marchese de Luchet tanto quanto lo fu per l’imitazione che Bonneville ne fece. Nei due capitoli fondamentali del suo *exposé,* Luchet descrisse il «circolo» nella sua natura di cellula cospirativa a nove membri:

«il comitato dirigente» di una società umana del tutto nuova in cui «ogni membro di un circolo appartiene parimenti ad ogni altro» e «ha rotto tutti i legami con la società»[82]. I conservatori rosacrociani che dominarono la corte prussiana dall'ascesa al trono di Federico Guglielmo nel 1786, crearono una loro propria concezione concorrente di *Zirkel* a nove membri. I propagandisti dell'ideale illuminato tentarono in vari modi di attaccare i «circoli di corruzione»[83] rosacrociani e/o di incorporarli nei loro progetti di «circolazione» occulta[84].

Abbiamo già visto come Bonneville prevedesse, sul modello illuminato, una trasformazione globale attraverso «circoli magici» che irraggiassero le idee del «circolo sociale» principale verso l'intero CIRCOLO DEL POPOLO FRANCO. Con la disillusione delle aspettative rivoluzionarie, alla fine degli anni novanta, Bonneville (e suoi compagni come Thomas Paine e Sylvain Maréchal) si affidarono — al pari di Weishaupt in esilio prima di loro — all'immagine di Pitagora per raffigurare se stessi: l'intellettuale esiliato ma «impegnato» nella costruzione di una nuova confraternita per la liberazione a venire.

Già prima della rivoluzione, Bonneville aveva fatto risalire l'ideale illuminato a Pitagora, il quale «recò dall'Oriente il suo sistema di autentica dottrina massonica per illuminare l'Occidente»[85]. Dopo il fallimento dei suoi sforzi per «far quadrare il circolo sociale»[86] per mezzo delle organizzazioni che aveva fondato all'inizio degli anni novanta, Bonneville si mise a scrivere versi sui «numeri di Pitagora»[87], proclamando che l'«uomo è Dio» e diventerà «angelico» allargando la cerchia della fratellanza universale:

> O Cercle Social!
> Espoir toujours plus doux, d'un pacte général;
> Des peuples opprimés ta ligue fraternelle
> Jura la délivrance, entière, universelle.
> [O Circolo Socialel/Speranza sempre più dolce di un patto generale/ La tua fratellanza di popoli oppressi/ha giurato per la libertà, eterna e universale].

Man mano montava l'onda romantica, Bonneville s'immolò,

simbolicamente, sull'altare della primitiva purezza germanica e del mito solare della rivoluzione. Ormai, il «popolo» idealizzato era divenuto:

> Libre et pur domme l'air, et dans ma république,
> Tout est fraternité, parenté germanique...
> Soleil d'un autre monde, et dans ta Majesté
> D'un nouvel Univers sois la Divinité...
> Je brûle... [88].
>
> [Libero e puro come l'aria, e nella mia repubblica/tutto è fratellanza, parentela germanica.../Sole di un altro mondo, e nella tua Maestà/diventata la divinità di un altro Universo/Io ardo...].

Thomas Paine, che intrattenne un *ménage à trois* con Bonneville e sua moglie fra il 1797 e il 1802, sosteneva che i Druidi e i Pitagorici si fossero uniti per costituire un'alternativa ideologica occulta al cristianesimo. Nel suo *Saggio sulle origini della Massoneria,* scritto dopo il ritorno in America (con la moglie di Bonneville) e immediatamente tradotto in francese da Bonneville, Paine insisteva che il culto solare dei Druidi non fosse andato perso, bensì semplicemente confluito nella massoneria.

Nel 1792, all'apice della sua influenza, il Circolo Sociale cominciò a pubblicare i testi cripto-rivoluzionari del gran sacerdote del misticismo lionese, Louis-Claude de Saint-Martin. Questo acerrimo nemico dell'Illuminismo aveva improvvisamente creduto di scoprire nel misterioso caos della rivoluzione la possibilità di edificare una nuova Gerusalemme sulla base delle forme e dei numeri pitagorici. «Un sole radioso si è staccato dal firmamento per posarsi sopra Parigi, da cui diffonde una luce universale». L'«uomo nuovo» può cogliere quella luce contemplando i cerchi concentrici che convergono in un punto all'interno della fiamma di una candela accesa: in questo modo, egli si «reintegra» con gli elementi primi, l'aria, la terra e l'acqua. Nella misura in cui l'uomo si evolve in puro spirito, la democrazia rivoluzionaria diverrà «deocrazia»[89].

L'immagine di Pitagora come modello eroico per ogni rivoluzionario fu pienamente sviluppata nella monumentale apologia di Sylvain Maréchal: *Voyages de Pythagore,* del

1799[90].

Il Pitagora di Maréchal incitava alla rivolta armata («non con le parole, ma con l'arco e le frecce»)[91], impiegando una metafora destinata a diventare un classico della retorica rivoluzionaria: «È necessario scegliere il momento più adatto [...] con la più piccola scintilla si può scatenare un grande incendio»[92]. L'ideale degli eredi di Pitagora è: «Possedere tutto in comune, nulla per sé [...] l'eguaglianza di natura, [...] la repubblica degli eguali»[93]. Il sesto e ultimo volume dei *Voyages,* elencando 3506 presunte «leggi di Pitagora», sotto il titolo *Rivoluzioni* ammonisce che: «spesso la storia di un intero popolo è racchiusa completamente nella vita di un pugno di uomini»[94]. Quel «pugno di uomini» che permise alla tradizione rivoluzionaria di sopravvivere all'oppressione napoleonica era composto da individui molto differenti dalle *dramatis personae* della maggior parte dei libri di storia. Essi non erano — come abbiamo visto — capi politico-militari bensì intellettuali-giornalisti; e non furono influenzati tanto dall'Illuminismo francese quanto dall'occultismo del primo romanticismo tedesco. L'opera di Maréchal ebbe un'ampia diffusione nel mondo di lingua tedesca[95]; ma, profeticamente, fu ancor più apprezzata nel lontano impero russo, nell'atmosfera di ambigua religiosità e di imprecisato riformismo sotto il trono di Alessandro I. A cominciare dal 1804, i *Voyages* di Maréchal apparvero a dispense, in traduzione russa, su giornali governativi, al ritmo di un volume l'anno. Un altro giornale russo, in concorrenza, pubblicò separatamente 150 «regole di Pitagora», tratte dal sesto volume di Maréchal[96]. Il divulgatore russo di Maréchal era un discepolo dell'occultista NicolaJ Novikov, in carcere, il cui pseudonimo era «amante della verità» e i cui contatti segreti, alla fine del diciottesimo secolo, avevano dato il via alla *kružkovščina* (mania dei circoli) della moderna tradizione radicale russa[97].

Il sogno di un'organizzazione pitagorica rivoluzionaria

alimentò la prima ondata di attività politica giovanile nell'impero russo dopo la sconfitta di Napoleone. Un gruppo di studenti di Vilna teneva riunioni notturne all'aperto per ascoltare la saggezza occulta di un «arci-illuminato» maestro proveniente da un circolo segreto; e la tradizione dei «liberi pitagorici» si diffuse in tutte le regioni polacche dell'impero[98]. Nell'Ucraina occidentale, tre giovani russi formarono una Società di Pitagora, nel maggio 1818, e stilarono le «regole della setta pitagorica»[99]. Essi proponevano gli ormai classici tre cerchi concentrici d'affiliazione, il terzo rappresentante la Repubblica di Platone. Alla fine, da questo gruppo nacque la Società degli Slavi Uniti, che aveva in programma di propagare questo ideale ellenico in tutto il mondo slavo, russificando i tre gradi d'affiliazione in «fratelli, uomini, e boiardi» [100].

I primi radicali russi affrontavano spesso le leggi pitagoriche — alcuni sottolineando le «due leggi di Pitagora» che prescrivevano il possesso comune, proibendo la proprietà privata; altri evidenziando la «regola» secondo cui le armi e l'amicizia potevano conquistare tutto; altri insistendo sul primato della perfezione morale sulla riforma legale: «Non create leggi per il popolo; create un popolo per le leggi»[101].

Uno dei primissimi circoli che alimentarono la rivolta decembrista del 1825 fu la misteriosa «Lanterna Verde». Uno dei suoi accoliti scrisse per uso interno una descrizione utopistica di Pietroburgo trecento anni dopo, quando lo zarismo e la chiesa ortodossa fossero stati, finalmente, spodestati da forme pitagoriche. In questo futuro troviamo un tempio circolare con un ampio altare di marmo bianco e una grande arcata aperta; la musica è l'unico mezzo d'espressione artistica permesso. Una fenice con un ramoscello d'ulivo ha preso il posto dell'aquila a due teste decapitata (le due teste dell'emblema imperiale, simboleggianti il dispotismo e la superstizione)[102]. Aleksandr Puškin, massimo fra i poeti russi, fa un riferimento alla Lanterna Verde come a un circolo in cui L'«amata eguaglianza siede in berretto frigio ad una tavola

rotonda»[103]. Sebbene non così profondamente coinvolto in circoli rivoluzionari occultisti al pari del suo collega polacco, Adam Mickiewicz, Puškin condivise il fascino di questi nell'impegno e nel sacrificio che sembravano potersi esperire solo all'interno di un circolo magico, segreto, di giovani rivoluzionari. Il «circolo» fu, insomma, il simbolo supremo di ciò che un ritornello massonico dell'epoca definiva:

> Le verità della sacra legge
> Che vi dona la Geometria [104].

## Il triangolo

Alla ricerca di un modo sicuro per organizzare gli accoliti al di fuori del circolo centrale, segreto, i rivoluzionari trovarono ispirazione in un altro fondamentale simbolo pitagorico: il triangolo. Se il cerchio prefigurava l'obiettivo — la perfezione egalitaria di natura — il triangolo indicava il modo per raggiungerlo.

Il triangolo, simbolo-chiave per tutti i massoni, assumeva particolare significato per i pitagorici come sistema più semplice per racchiudere una superficie con segmenti di retta. Il triangolo esprime relazioni armoniose (come quelle del celebre teorema pitagorico) e divenne il principale simbolo dell'iconografia rivoluzionaria: la trilogia rivoluzionaria (Libertà, Eguaglianza, Fraternità), e il tricolore (rosso, bianco, e blu), adornavano i lati dell'onnipresente triangolo su timbri e sigilli.

L'occultismo pitagorico assegnò ancor più importanza al simbolo. Nella sua influente opera del 1798, *Sul quadrato pitagorico in natura*, Franz von Baader sosteneva che i tre elementi di natura — fuoco, acqua, e terra — traessero energia da un «principio animatore», o «punto solare», rappresentato da un puntino al centro di un triangolo equilatero ◬ [105]. Qualsiasi lettera, simbolo, o massima, che un gruppo rivoluzionario intendesse venerare in modo particolare, riceveva sempre questo posto centrale d'autorità

occulta all’interno dell’immancabile sigillo triangolare[106].

Maréchal introdusse l’idea occultista delle armonie triangolari nella sua *CARTA DEL GENERE UMANO,* del 1793, annunciando il triplice compito dell’uomo: padre, figlio, e marito, «un triangolo inscritto dalla Natura nel cuore dell’uomo», «un triangolo che egli non può sperare di trasgredire impunemente» [107]. Questo ideale, apparentemente tradizionale, viene appositamente rivalutato per l’«uomo senza Dio», l’uomo liberato, il quale diventa così una sorta di trinità secolare: tre persone in un’unica sostanza. Spesso Maréchal inserì il suo simbolo personale ateistico — *HSD* — dentro il triangolo.

Nel costituire le loro organizzazioni, i primi rivoluzionari mostrarono una vera mania per le forme triangolari. L’originaria idea degli illuminati di un nucleo centrale segreto composto di nove uomini fu ben presto scartata per timore di infiltrazioni della polizia, e i successivi progetti di riorganizzazione previdero la suddivisione dei circoli in «triangoli», cioè gruppi di tre uomini[108]. Un appartenente a una cerchia interna doveva curare l’apprendistato di altri due provenienti da una cerchia più esterna; e in questo modo si sarebbe venuta a formare una catena pressoché indefinita di organizzazioni interconnesse. Ciascun membro ne conosceva solo altri due — di un altro gruppo, o superiore o inferiore — al di fuori della sua cellula ternaria.

Probabilmente gli illuminati non svilupparono — e forse neanche concepirono — questo processo di triangolazione; la pubblicazione da parte del governo bavarese di presunti piani degli illuminati, nell’ambito dello smascheramento della setta, fu probabilmente effettuata per rendere più incriminabile la setta [109]. Comunque, che fosse la Destra ad inventare questa tattica della Sinistra, oppure che si limitasse semplicemente a svelarla, i circoli rivoluzionari se ne appropriarono ben presto. Questa chiusa e relativamente sicura tecnica triangolare d’organizzazione è ritornata in tempi più vicini a noi: in Algeria,Vietnam, e anche Unione Sovietica

[110]. Poco dopo il loro arrivo a Ginevra, nel 1806, Buonarroti e compagni assunsero la guida, saturando di simboli triangolari il programma del 1808-1809 per i Sublimi Maestri Perfetti. Il segno del rango era [111], e l'altare del santuario dove veniva condotto il neofita era solo uno dei tre punti simbolici del triangolo: gli altri due punti rappresentavano l'oceano (la nuova vita, l'elemento d'acqua), e il vulcano (ovvero la rivoluzione, l'elemento di terra)[112]. Ad est, dietro il triangolo altare-oceano-vulcano, ardevano tre candele sistemate in un candelabro a forma di triangolo equilatero, sotto un semi-cerchio che stava a significare l'equatore (che a sua volta simboleggiava la circolarità del globo e la perfezione dell'eternità)[113].

I tre uomini che si trovavano al cospetto di questa rappresentazione simbolica dell'universo potrebbero avere ispirato a Buonarroti il modello organizzativo del triumvirato. Al centro di questo triangolo umano che stava al cospetto dei triangoli simbolici svettava la Stella Polare, sovrastante le altre due Grandi Stelle. La Polare era chiaramente sinonimo di direzione, e divenne l'esergo favorito dei giornali rivoluzionari.

Sotto lo pseudonimo di Camille, Buonarroti entrò nella loggia massonica moderatamente filo-repubblicana degli Amici Sinceri, a Ginevra, per reclutare rivoluzionari. Ma, poiché egli stesso era già sorvegliato, la loggia fu scoperta dalla polizia e chiusa nel 1811. Egli tentò allora di proseguire i suoi incontri segretamente, riorganizzando la loggia sotto il nuovo nome di Triangolo, con una più estesa partecipazione di militari[114]. Non si sa di più di questa organizzazione, ma la scelta del nome e le circostanze della repressione poliziesca lasciano intuire i prodromi di un'organizzazione di tipo triangolare.

Un tale sistema di cellule segrete interconnesse fra loro fu sicuramente alla base del primo grosso complotto per un regicidio nell'Europa post-napoleonica: la Cospirazione Spagnola del Triangolo, nel 1816 [115]. Al pari dei compagni di

Buonarroti, l'inquieta gioventù spagnola stava evolvendo dalla cospirazione anti-napoleonica ad una concezione più ampia di lotta contro monarchi di ogni genere. I Sublimi Maestri Perfetti devono avere accolto con simpatia, anche se non vi furono coinvolti, il tentativo di assassinare il restaurato Ferdinando VII, il quale aveva ripudiato la costituzione liberale del 1812 e ripristinato l'Inquisizione.

Questo criterio organizzativo triangolare rimase ancora per tutti gli anni trenta del diciannovesimo secolo il metodo di base per garantire la sicurezza dei cospiratori; e ritornò in Germania con la traduzione in tedesco degli statuti del 1836 per la prima organizzazione rivoluzionaria degli emigrati tedeschi a Parigi: la Lega dei Fuorilegge. Dalle sue «tende» locali all'«accampamento» centrale, questa progenitrice della Lega dei Comunisti comprese vari livelli organizzativi, segreti gli uni agli altri. Ogni uomo appartenente a un gruppo entrava nel triangolo con un altro rappresentante segreto di un gruppo allo stesso livello, e con un elemento di congiunzione di entrambi da un livello superiore[116].

## *L'immagine di Filadelfia*

Il nuovo rivoluzionario trovò dunque il proprio modello secolare in Pitagora (cioè il modello di intellettuale attivista), il punto di partenza nel circolo (il microcosmo di perfezione), e uno strumento operativo nel triangolo (l'unità di base dell'organizzazione). Ma cosa costruire? Quale sarebbe stato il macrocosmo rivelato dalla prossima, e definitiva, rivoluzione?

La risposta era, molto semplicemente, la comunità universale dell'amore fraterno, che i rivoluzionari indicavano con il suo nome greco, Filadelfia. Il Circolo dei Filadelfi, concepito nel 1797 e costruito alcuni anni dopo, fu la prima importante organizzazione rivoluzionaria che sorse in Francia dopo la repressione della cospirazione di Babeuf. Esso

sintetizzò le cospirazioni segrete dell’epoca napoleonica, e anticipò i più ampi movimenti rivoluzionari degli anni dieci e venti del secolo.

Il nome Filadelfia evocava sia lo spettro dell’Apocalisse sia la promessa della rivoluzione. Furono due le città dell’antichità classica con questo nome: una in Terra Santa presso l’odierna Amman, e l’altra in Asia Minore, citata appunto nel Libro dell’Apocalisse. Ma il nome suggeriva anche la «città della verde terra» in Pennsylvania, idealizzata da William Penn, da cui venne la rivoluzione che diede vita agli Stati Uniti d’America nel 1776. Nel lasso di tempo che da questo evento portò alla rivoluzione francese, il termine destò ulteriori associazioni sia nell’occultismo del Vecchio Mondo, sia nel continuo fermento del Nuovo.

Il termine Filadelfia penetrò nella massoneria francese durante l’ondata montante d’influsso tedesco con la fondazione a Narbonne nel 1780 del Rito Primitivo dei Filadelfi[117]. L’ordine tedesco Stretta Osservanza, d’apprendistato ermetico e simbologia cavalleresca, era passato attraverso Strasburgo in Francia impiantandosi a Bordeaux alla fine degli anni settanta del diciottesimo secolo; e il Rito Scozzese Rettificato, d’ispirazione tedesca anch’esso, s’insediò a Lione come principale ordine occulto di Francia [118], inducendo i contemporanei a chiamare i Lionesi «i nostri Tedeschi» i quali «non temono l’oscurità» [119].

Il tentativo del gruppo narbonese di proclamare un rito primitivo fu ripreso e approfondito a Parigi nell’importante loggia proto-romantica delle Nove Sorelle. Ancora una volta, predominava l’influenza tedesca, attraverso il fondatore stesso della loggia, il pastore protestante svizzero Court de Gébelin. Dal suo primo arrivo a Parigi da Berna, nel 1763, fino alla sua morte in un’immersione mesmerica nel 1784, Court anticipò Herder nella glorificazione della lingua tedesca e nella ricerca dei segreti della natura tramite le articolazioni di un discorso primitivo[120]. Nel 1773 egli pubblicò il primo di nove volumi di un inventario

megalomaniacale di suoni, segni, e simboli: *Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne.* Con il terzo volume, l'autore cessò di lagnarsi per la perduta felicità dell'uomo, cominciando invece a insistere che fosse possibile riscoprire l'«unità fra le nazioni» attraverso un linguaggio primordiale in cui le vocali fossero i cinque sensi, le consonanti, idee, e la scrittura, geroglifici[121]. Il 5 luglio 1776, egli fondò la loggia segreta radicale delle Nove Sorelle, che divenne una specie di «UNESCO del diciottesimo secolo», attraendo nel giro di due anni 180 membri, compresi 40 stranieri [122]. La lettura del *Monde primitif* divenne parte del rituale di loggia; e con l'ottavo volume, Court prospettò «un singolo ordinamento politico [...] una singola grammatica fisica ed etica [...] una religione eterna ed immutabile che infonda la perfezione nell'uomo»; respinse inoltre le «parole» invocando «fatti» — intendendo implicitamente riforme sociali radicali[123].

L'occultismo del Vecchio Mondo si mescolò con lo spirito rivoluzionario del Nuovo tramite due dei più stretti confratelli di Court a Parigi: Benjamin Franklin e M.L.E. Moreau de Saint-Mery. Franklin, che giunse a Parigi dalla vera Filadelfia proprio prima del giorno di Natale del rivoluzionario 1776, fu iniziato da Court alla Nove Sorelle, ne divenne Venerabile Maestro[124], e collaborò con Court alla raccolta in quindici volumi di miscellanea politica, una iniziativa patrocinata dalla loggia. Successivamente, la Nove Sorelle stampò tutte le costituzioni dei tredici Stati americani, e divenne, in effetti, «la prima scuola di costituzionalismo mai esistita in Europa»[125].

Cloots, il più intimo collaboratore di Court, aveva previsto già nel 1781 che la Nove Sorelle avrebbe creato «cittadini del mondo», «formando un immenso circolo il cui centro è Parigi, ma i cui raggi penetrano ovunque»[126]. Nella sua ultima opera del 1793, egli previde poi un futuro in cui la Francia sarebbe diventata

> una città fraterna, la città di *Filadelfia,* la cui circonferenza abbraccerà necessariamente l'universo intero, l'intera famiglia umana *[famille antropique*]. L'unità nazionale e sovrana sarà espressa da un solo nome: *Filadelfia.*

Filadelfia divenne così il nome di un'autentica repubblica universale con centro in Parigi. Proprio come l'Assemblea Nazionale era diventata «il riassunto mondiale dei filantropici», così «la città di Parigi diverrà il punto d'incontro, il collettore centrale della comunità universale».

> Europa, Africa, Asia, e America confluiranno tutte nella grande e felice città di FILADELFIA[127].

L'ideale romantico di Court sulla possibilità di recupero del *monde primitif* trovò la sua finale espressione rivoluzionaria nei *Voyages de Pythagoras* di Maréchal. Già nel 1779 Maréchal aveva idealizzato la tomba di Rousseau, definendola *l'Habitat de Philadelphie*[128]. Vent'anni dopo, questo discepolo di Court utilizzò il termine *monde,* senza articolo, per descrivere non tanto un microcosmo di perfezione pastorale, quanto una particolare fratellanza per la realizzazione del lascito di Pitagora e la rivoluzione del mondo. Al termine dei suoi viaggi, il Pitagora morente di Maréchal così arringa i suoi seguaci:

> Concordiamo fra noi di chiamarci *monde,* vale a dire, un capolavoro d'armonia e perfezione, ciò che gli altri uomini designano come universo, cielo, globo.
>
> Possa la nostra scuola, nostra famglia adottiva, essere per noi un *piccolo mondo* tanto armonioso quanto quello più grande![129].

Può darsi che Maréchal fosse la fonte del termine *monde* che Buonarroti scelse per la propria organizzazione segreta [130]. Comunque i filadelfi furono i primi ad appropriarsi della concezione di Maréchal; e la loro storia può essere meglio raccontata attraverso la bizzarra figura del loro fondatore, Charles Nodier, l'ultimo degli occultisti letterati, e germanofili, che svolse un ruolo pionieristico nell'organizzazione rivoluzionaria.

## Il pentagono di Nodier

Il pentagono, simbolo occulto dell'amore universale per l'umanità, rappresentò un ulteriore modello geometrico per l'organizzazione rivoluzionaria. Questa figura a cinque lati avrebbe fornito l'immagine della cellula di cinque uomini per la prima forma d'opposizione sorta in seno all'esercito napoleonico — cioè gli stessi filadelfi.

Il loro piano organizzativo fu concepito nel 1797 da Nodier, esiliato dalla Parigi direttoriale nella sua nativa Besançon, che egli ribattezzò Filadelfia. Questo piano organizzativo sviluppò a livelli maniacali la fascinazione pitagorica per il numero 5. Cinque è il numero intermedio fra 1 e 9 ed è anche la cifra mistica che risulta quando questi due numeri, e i numeri primi che stanno fra di essi, vengono sommati insieme e divisi per il numero di dita di una mano [131]. Il numero acquistò particolare rilevanza nel nuovo calendario, che annoverava cinque giorni speciali (i *sansculottides*), che cadevano ogni anno senza appartenere a nessuno dei dodici mesi e che venivano celebrati di conseguenza; per non parlare del nuovo direttorio di cinque uomini, che rimpiazzava l'«apostolico» Comitato di Salute Pubblica (di dodici membri) come braccio dirigente ed esecutivo della rivoluzione.

Nel programma originale di Nodier i filadelfi apparivano sia come i guardiani della purezza festiva dei *sansculottides,* sia come potenziale contro-direttorio. Il pentagono era il loro simbolo di amicizia e segno di riconoscimento; e il loro sigillo era una stella a cinque punte recante nel mezzo il numero 5 inciso. Le iniziazioni avevano luogo alle cinque del quinto giorno del mese; i membri dovevano rimanere per cinque minuti — ovunque si trovassero — al cospetto del sorgere del sole per rinnovare i loro voti di fratellanza. Il potere di revisionare gli statuti era affidato ai «cinque fratelli più anziani»[132].

La cellula a cinque membri apparve contemporaneamente, per un breve periodo, in Irlanda[133], Italia[134], e Polonia[135],

e divenne l’unità rivoluzionaria predominante in Francia a cominciare dalla costituzione di un comitato direttivo e di una trama di brigate a cinque membri da parte dell’organizzazione studentesca Amici della Verità, nel 1819 [136]. L’unità para-militare di cinque uomini dominò le organizzazioni cospirative di Blanqui e del gruppo che per primo si definì «comunista», i Travailleurs-Egalitaires del 1840 a Parigi[137].

L’unità base di cinque membri assunse un alone ancor più mistico all’Est. I decabristi russi prevedevano comitati direttivi composti di cinque membri sia nel ramo esecutivo sia in quello legislativo di un governo post-rivoluzionario[138] e, come se ciò non bastasse, poterono aggiungere un significato martirologico al numero quando i loro cinque capi furono giustiziati, nei primi del 1826. La concezione di una rete nazionale di cellule a cinque controllate da un «quintetto» centrale sarebbe riapparsa in Terra e Libertà, l’organizzazione dei primi anni sessanta del diciannovesimo secolo[139] raffigurata dieci anni dopo nei *Demoni* di Dostoevskij. L’idea era di allargarsi agli Slavi occidentali e meridionali tramite una serie di organizzazioni che prevedevano quattro membri ordinari, per ogni cellula, come le «dita» di una singola mano, con un capo (il «pollice») che rappresentava l’unico anello di congiunzione con il successivo, e più alto, livello [140]. Questa immagine si sarebbe concretizzata nella Mano Nera, organizzazione rivoluzionaria di Slavi meridionali, il cui assassinio dell’arciduca Francesco Ferdinando nel 1914 avrebbe portato alla Grande Guerra (che a sua volta diede i natali alla rivoluzione d’Ottobre in Russia).

Gli originari filadelfi non conseguirono un successo del genere, e la concezione di Nodier di una trasformazione segreta, e dall’interno, dell’esercito in una confraternita rivoluzionaria di quintetti non fu mai realizzata. Ma, tramite la sua esotica figura, gradualmente si concretizzò un’organizzazione cospirativa antinapoleonica: la carriera di Charles Nodier spaziò dai caffè parigini alle armate

rivoluzionarie, al palcoscenico popolare — poi al giornalismo a Lubiana e a un soggiorno in Russia proprio nel periodo in cui andavano formandosi le prime organizzazioni rivoluzionarie [141]. Che abbia influito o meno all'Est, sicuramente egli anticipò il tipo orientale di intellettuale rivoluzionario.

## Il «Monde» di Buonarroti

Il grandioso ideale di una confraternita rivoluzionaria segreta fu fatto proprio con enfasi ancor maggiore nella versione italiana dei filadelfi, gli adelfi[142]. Costituitisi non più tardi del 1807 fra gli esiliati a Parigi sotto la guida dell'amico di Buonarroti, Luigi Angeloni, gli adelfi erano ancor più convinti dei filadelfi di rappresentare il comitato dirigente occulto al centro di un più vasto movimento rivoluzionario. Anche gli italiani usarono pseudonimi (compreso lo «Spartacus» di Weishaupt) e parole in codice («segreto» per «rivoluzione», «denaro» per «armi»)[143], legittimando la violenza tramite simbologia occultista. I circoli segreti erano ora rappresentati dalla lettera *O* — l'iniziale del martire Oudet, del verbo *occidere,* e degli immaginari olimpi dei tempi antichi[144]. Si ebbe anche la versione italiana dei melodrammi di Nodier e Rigomer, poiché l'immaginazione rivoluzionaria degli italiani in Francia si plasmò attorno alle commedie eroiche e alle fantasie massoniche di rivolta del romantico Francesco Salfi, contro la «languida immaginazione» dei suoi tranquilli compatrioti[145].

Buonarroti riprese i contatti con il movimento rivoluzionario tramite Angeloni e gli adelfi, i cui statuti del 1811 coincidevano con il suo primo programma dei Sublimi Maestri Perfetti[146]. Il 22 luglio 1812, egli emanò «da sotto l'Equatore» il primo «decreto del Grande Firmamento», incorporando adelfi e filadeìfi sotto le insegne di un nuovo ordine, in cui ogni nuovo membro avrebbe dovuto essere passato al vaglio di un consiglio di tre anziani[147]. Sebbene non esista prova di qualsivoglia

risposta diretta a questo appello, il circolo di Buonarroti fu sicuramente in qualche modo legato alla cospirazione finale di Malet.

Durante la Restaurazione, Buonarroti perfezionò la sua idea, insistendo sulla necessità di impartire «istruzioni sulla falsità della rivelazione cristiana» prima di conferire il titolo di *Tieboar* («Tyrannum interfice, Bona omnia antiqua recupera»)[148], scrivendo una *Profession de foi* latina sia per i circoli esterni a cinque membri («il Sinodo di ») sia per il circolo dirigente di tre membri («la Chiesa di »)[149]. Egli estese i suoi contatti con i francesi, riponendo però sempre più le sue speranze sull'Italia e utilizzando il termine tedesco *Weise* — mutuato dagli illuminati — per indicare il personaggio centrale del circolo dirigente segreto dei Sublimi Maestri Perfetti [150]. Non appena l'onda rivoluzionaria parve montare di nuovo, Buonarroti si tuffò ancora una volta nel mondo dell'occulto per pescarvi il suo secondo e ultimo programma per un'organizzazione rivoluzionaria mondiale: *Monde,* ovvero il «mondo».

Egli concepì questo microcosmo rivoluzionario, il Mondo, a liberazione e unificazione del macrocosmo: esso avrebbe garantito (nel motto del grado supremo) *felicitas-consensus* a tutto il mondo. Buonarroti assunse il nuovo pseudonimo di Policarpo[151], il santo vescovo di Smirne e scrittore che colmò la distanza fra i primi apostoli e la chiesa istituzionalizzata. Egli intendeva così rappresentare un'analoga congiunzione storica fra gli apostoli dell'era rivoluzionaria e i movimenti istituzionalizzati della Restaurazione, tentando di prendere contatti con altre organizzazioni per mezzo di «diaconi mobili», e di guadagnare autorità assegnando titoli occulti, come quello di «arconte», ad Angeloni[152]. I documenti parlano pure di *frères intimes,* che avevano il compito di intercettare spie e mettere alla prova la fedeltà dei nuovi membri, nonché della nuova gerarchia per quattro gradi: adolescente, uomo, teologo, e filosofo[153].

Queste strutture occulte non abbondarono mai di quadri, spesso rappresentando più un'invenzione di fantasia che un fatto organizzativo. Ma esse catturavano l'immaginazione tanto quanto la polizia catturava loro — la romantica immaginazione del giovane alla tormentata ricerca del «miracolo che avrebbe liberato tutti dalla mediocrità»[154]. I filadelfi in Francia, gli adelfi in Italia, il Mondo di Buonarroti a Ginevra: erano tutti il «partito dei vinti»[155] ispirato al vago ideale costituzional-repubblicano in cui ciascuno faceva confluire le proprie speranze personali di un'alternativa a Napoleone. La costituzione repubblicana radicale del 1793 fu accettata da tutti come ideale proprio perché *non* era mai stata messa in pratica. La nuova generazione, le cui speranze erano divampate all'inizio degli anni novanta del diciottesimo secolo, ed erano state spazzate all'inizio del secolo successivo, aveva più chiaro ciò contro cui intendeva opporsi (Napoleone) che ciò che avrebbe voluto realizzare. Come ricordava Nodier:

> La repubblica era per la mia generazione un talismano verbale *[un mot talismanique*] d'incredibile potenza [...] il nome di un governo che avrebbe potuto essere qualsiasi cosa, purché fosse diverso da quello esistente allora [156].

Il romanticismo politico credeva nella gioventù contro la maturità — e nel cielo in terra:

> Non in Utopia, in campi sotterranei,
> O su qualche isola segreta, lo sa il Cielo dove!
> Ma proprio su questo mondo, che è il mondo
> Di tutti noi, — il luogo dove, alla fine,
> Troveremo la nostra felicità, o nulla![157].

Un pensiero del genere suona talmente familiare oggi da apparire più banale che rivoluzionario: ma per la sua epoca rappresentò una straordinaria forma di fede, pressoché senza precedenti — una fede resa ancor più intensa (come lo sarebbe stato quella di Marx più tardi) dal ripudio di ogni immagine convenzionale (e anche della stessa parola) di utopia.

> Il Romanticismo non ha nulla a che fare né con la Destra né con la Sinistra. La caratteristica della politica romantica sta nel suo essere una politica del

miracoloso [158].

Le soluzioni estreme attraevano i giovani romantici credenti in questa «politica del miracoloso». «On n’arrive point au sublime par degrés» (non si raggiunge mai il sublime per piccoli passi), scrisse M.me de Staël, leader spirituale dell’opposizione più moderata a Napoleone, e divulgatrice del romanticismo tedesco [159].

L’uomo che tradusse nella vita reale la «politica del miracoloso» fu Napoleone stesso. Egli era tornato dalla terra delle piramidi per liberare la Francia dalla mediocrità e tutta Europa dal suo vecchio assetto, ispirando le logge massoniche francesi a cantarlo:

> Poursuis, Napoléon, fais encore un miracle,
> Etonne l’Univers par un nouveau spectacle,
> ... les Français ne reverraient-ils pas Corneille et Racine reparaître?
> Tu peux ce que tu veux; commande, ils vont renaître[160].
>
> [Continua, Napoleone, fa un altro miracolo, / Stupisci l’Universo con un nuovo spettacolo. / ... Non vedranno i francesi riapparire Corneille e Racine? / Tu puoi ciò che vuoi: comanda, e saranno qui.]

La nuova generazione di rivoluzionari guardava il sole dell'illuminismo da sotto l’ombra proiettata da Napoleone; essi interiorizzarono il suo spirito prometeico, pur opponendosi al suo imperialismo. La prima rappresentazione di una cosmologia secolare, socialista (quella di Fourier) e le prime ideologie autenticamente rivoluzionarie (quelle di Hegel e Saint-Simon) furono concepite durante il regno di Napoleone, e sotto il suo impatto. Buonarroti fu una sorta di immagine speculare dell’imperatore: ed infatti, nei suoi progetti rivoluzionari si trova infuso un certo spirito napoleonico [161].

La curiosità profana su come si guadagnasse da vivere Buonarroti durante i suoi anni di solitario esilio rivoluzionario ci porta alla più sublime di tutte le regioni pitagoriche: la musica. Napoleone non fu l’unico ad apprezzare il talento musicale di Buonarroti, che si mantenne per tutta la sua lunga carriera di rivoluzionario impartendo lezioni di pianoforte e di canto — e ritirandosi spesso in solitudine per

suonare indisturbato. Nel 1811, un visitatore francese a Ginevra descrisse come la testa «superba ed ispirata» di Buonarroti si ergesse sul piano:

> Egli stava sognando, improvvisando: per poi scatenarsi in fuochi d'artificio sul suo strumento con dita lunghe, agili e potenti, esplodendo in canzoni senza parole che parevano l'irruzione di pensieri misteriosi... [162].

«Cantare senza parole» era, secondo i pitagorici, la forma ultima d'espressione del cosmo con se stesso; la «musica delle sfere» era la massima forma di discorso, espressione dell'«armonia della creazione, o piuttosto del mondo come dovrà essere»[163]. L'occultista Antoine Fabre d'Olivet, che compose ogni sorta di lavoro fantastico nel periodo rivoluzionario, culminando con *Les Vers dorés de Pythagore*[164], lasciò un'opera postuma in cui rivendicava alla musica il titolo di «scienza delle relazioni armoniose dell'universo»[165]. Il termine stesso, *musica,* doveva essere una mescolanza di primitive radici egizie e celtiche in un nome greco[166], avvenuta «quando Pitagora apparve in Grecia, ricco di tutta l'illuminazione ricevuta in Africa e in Asia, circa nove secoli dopo Orfeo», lasciandosi alle spalle una setta «che ancora oggi non è del tutto estinta»[167].

Il fascino per la musica, intesa come linguaggio perduto, indusse l'amico di Buonarroti, Luigi Angeloni, a pubblicare a Parigi una dissertazione sulle origini medievali della notazione musicale, proprio mentre stava organizzando i suoi rivoluzionari adelfi[168]. Per la mentalità romantica, la musica era il regno della libertà: la più spirituale fra le arti, essa liberava i sentimenti pur creando un ordine nella dimensione temporale. La musica liberava l'uomo dalle costrizioni spaziali e temporali per un nuovo senso di illimitatezza. La musica era l'espressione dell'uomo moderno, «faustiano», nel quale l'anelito all'infinito aveva preso il posto della perfezione finita delle forme classiche e tradizionali[169]; era il linguaggio della speranza, particolarmente «aperta sul futuro» [170].

La musica nella vita di Buonarroti e Angeloni, la melodia nei drammi di Nodier, Bazin, e Salfi, erano tutte espressioni di aspirazione piuttosto che di ispirazione, del sentimento piuttosto che dell'intelletto. Il testo per le «canzoni senza parole» di Buonarroti fu preparato dal dirigente dell'ultima importante organizzazione rivoluziaria da lui fondata direttamente: la Società Fiamminga della Fratellanza, di Jacob Kats, degli anni trenta del diciannovesimo secolo [171]. Kats, che visse abbastanza per influenzare gli emigrati tedeschi a Bruxelles che si raccolsero attorno a Karl Marx per creare la Lega dei Comunisti, scelse Pitagora come suo pseudonimo rivoluzionario e rappresentò l'ideale pitagorico nel suo dramma rivoluzionario *Il Paradiso Terrestre.* Profuse musica in abbondanza in quest'opera — e più tardi fra le classi inferiori del Belgio, dando vita al primo teatro di musica popolare fiamminga a Bruxelles durante la rivoluzione del 1848 [172].

Come vedremo, questa sarebbe stata l'impronta del futuro: infatti, la musica divenne l'ancella della coscienza etnica, anziché di classe, della fraternità anziché dell'eguaglianza. La musica lanciò il suo messaggio in epoca romantica sul palcoscenico d'opera, al servizio della rivoluzione nazionale anziché sociale. Ma la fede nel potere liberatore della musica derivava dalla fascinazione occulta dei pionieri pitagorici della tradizione rivoluzionaria, nel loro tentativo di recupero dell'armonia perduta della natura. Essi cercarono un linguaggio che superasse le parole per approdare ai suoni — una legittimazione oltre lo spazio, nel tempo.

## Gli estremi si toccano

Già prima della rivoluzione Mercier, amico di Bonneville, Restif, e Nodier, aveva coniato la frase *les extrêmes se touchent* come titolo di un capitolo dei suoi *Tableaux de Paris.* Egli anticipava così una parte del destino dei primi rivoluzionari e una condizione ricorrente nella dinamica

rivoluzionaria: l’affinità e i legami inconsci fra gli estremi della Destra e della Sinistra.

L’interazione degli estremi contrassegnò la tradizione rivoluzionaria in due modi: dialetticamente e simbioticamente. Dialetticamente, gli illuminati radicali, laici, di sinistra mutuarono sia il loro senso di missione universale, pedagogica, sia la concezione di un metodo gerarchico, segreto, dall’Ordine cristiano dei Gesuiti, cioè dalla destra conservatrice. Questa impostazione illuminata rappresentò la struttura centrale, il nocciolo ideologico della fede rivoluzionaria nella linea di sviluppo Bonneville-Babeuf-Buonarroti.

Simbioticamente, tutto un ampio spettro di dirigenti e funzionari rivoluzionari opportunisti si sviluppò fin dai primi giorni della rivoluzione francese su di un ventaglio altrettanto esteso di ordini massonici, pseudo-cavallereschi, reazionari. La simbiosi divenne ancor più stretta in epoca napoleonica, quando monarchici e repubblicani attinsero ripetutamente gli uni agli altri collaborando nella comune opposizione a Bonaparte.

Come abbiamo visto, la dialettica dell’interazione fra Sinistra e Destra cominciò — al pari di molte altre cose nella rivoluzione «francese» — in Germania, molto prima del 1789. Adam Weishaupt aveva derivato la sua concezione di organizzazione gerarchica, volta al perseguimento di una missione globalizzante, direttamente dai gesuiti[173], e Knigge aveva descritto la carta degli illuminati come un programma che impiegasse metodi gesuiti per combattere gli obiettivi gesuiti, una «contro-cospirazione di forze progressiste, illuminate»[174]. Successivamente, la propaganda degli illuminati sostenne l'esistenza di una cospirazione segreta gesuita, e che l’ordine, formalmente abolito, avesse stabilito contatti sotterranei fra i gesuiti bavaresi e i rosacrociani di Berlino[175]. Man mano si sviluppava l’idea della cospirazione, lo stesso Weishaupt fu accusato di essere un gesuita sotto mentite spoglie [176]. Gli illuminati assunsero connotati più rivoluzionari nel corso degli anni ottanta, e precisamente nel

lavoro di reclutamento di neofiti dalle logge massoniche conservatrici della Stretta Osservanza.

La campagna antilluminista scatenata dai conservatori tedeschi negli anni novanta fu per molti versi una semplice eco della campagna anti-gesuiti che gli stessi illuminati radicali avevano lanciato negli anni ottanta. I rivoluzionari cominciarono a prendere sul serio le idee degli illuminati (molto dopo che il movimento era morto) proprio per il panico che provocava fra i conservatori la semplice etichetta di illuminato. Sembra che Buonarroti si accorgesse per la prima volta del termine quando questo apparve in una denuncia dell'ultra-conservatore elettore di Baviera[177]. La «grande paura» di «una cospirazione aristocratica» nell'estate del 1789 in Francia aiutò a creare quella stessa cospirazione presunta; e così, i timori dei conservatori durante gli anni novanta di una «congiura infernale» di rivoluzionari possono avere aiutato Buonarroti a delineare il progetto di una congiura del genere[178].

La connessione fra monarchici e repubblicani in comune opposizione a Napoleone cominciò proprio con il primo atto di concreta e violenta opposizione alla sua dittatura, nel 1800: la «macchina infernale» (un carretto pieno di polvere da sparo) che fu fatta esplodere in Rue Nicaise a Parigi dai realisti pare fosse l'imitazione di una macchina analoga già concepita dai giacobini[179]. Il gruppo intellettuale che prese forma nello stesso tempo in Rue des Marins vide la presenza di elementi dei due estremi e diede i natali ai filadelfi, che pure mescolarono monarchici e repubblicani. I filadelfi seguirono i babuvisti nell'idealizzare a Sinistra l'eroismo rurale di Destra della Vandea.

Più intensa della loro opposizione reciproca era la comune opposizione degli estremisti allo spirito di moderazione: era un atteggiamento dovuto all'epoca rivoluzionaria e alla sua tendenza di base verso la semplificazione più radicale. Le posizioni moderate tendevano a complicare il calcolo politico, ed ispiravano un disprezzo particolare fra gli attivisti di

entrambe le parti. Robespierre coniò in tono d'insulto il termine *modérantisme,* che «sta alla moderazione come l'impotenza sta alla castità»[180]. Destra o Sinistra, «montagna» o «pianura»: tutto era preferibile alla «palude», il Centro moderato in seno all'Assemblea Nazionale.

La connessione fra i due estremi era particolarmente evidente nelle regioni agricole arretrate della periferia europea: la penisola iberica, quella italiana, e la Russia. Questi centri di resistenza al dominio napoleonico furono i primi a produrre movimenti rivoluzionari dopo la destituzione del condottiero. Lo stesso zar Alessandro I recava in sé una commistione di spinte rivoluzionarie e reazionarie: sia Metternich sia i suoi principali nemici a Sinistra (i carbonari italiani) erano convinti che lo zar appoggiasse i rivoluzionari italiani[181]. In Polonia, dove la rete massonica nazionale si convertì in un'organizzazione rivoluzionaria (la Società Nazionale Polacca dei Framas-soni) nel 1819-1821, uno dei più importanti dirigenti rivoluzionari era contemporaneamente a capo della polizia segreta[182]. La società filopolacca degli Slavi Uniti, il gruppo russo più rivoluzionario del periodo, si costituì attorno all'ideale della solidarietà panslava, che alla fine divenne l'alternativa reazionaria all'ideologia rivoluzionaria in Russia.

La preminenza britannica nella lotta antinapoleonica incoraggiò la miscela di Destra e Sinistra in tutta l'Europa meridionale — dalla Grecia alla Spagna e al Portogallo, attraverso Italia e Sicilia. Il *medium* britannico per la mobilitazione politica delle élites furono spesso gli ordini massonici conservatori di Scozia[183]; comunque il principale *message* inglese (la limitazione costituzionale del potere regio) rappresentò un concetto rivoluzionario in queste terre dell'assolutismo. Fin dal giugno del 1803, i servizi segreti britannici sottolineavano che

> i Repubblicani e i Realisti sono molto numerosi e se si riuscisse a sintonizzarli su di una fiducia reciproca [...] si potrebbe realizzare una rivoluzione[184].

Per quanto questa fiducia reciproca non fosse mai raggiunta, la collaborazione fra Destra e Sinistra divenne abituale nei movimenti di resistenza nazionale a Napoleone. In Portogallo, per esempio, i filadelfi repubblicani collaborarono con il comandante inglese, il conservatore duca di Wellington[183].

La Spagna rappresenta forse l'esempio più eclatante. Il punto centrale di mobilitazione delle società rivoluzionarie, basate su quadri dell'esercito, fu istituito nel 1809 nel vecchio quartier generale dell'Inquisizione; i membri di queste società oscillarono nella continua ambiguità fra il battersi per un monarca più conservatore di Napoleone oppure per una rivoluzione più radicale di quella francese. La confusione Destra-Sinistra si estese ai coraggiosi Baschi, che svolsero un'importante funzione dirigente nella lunga resistenza spagnola contro Napoleone. Essi divennero (e sono rimasti) ingegnosi esperti della guerriglia che alla fine stremò le forze francesi convenzionali; il più importante capo guerrigliero, Francisco Espoz y Mina, di Navarra, che più tardi doveva guidare l'esercito rivoluzionario contro i reazionari carlisti, nondimeno pervenne ad una fase d'estremismo monarchico nel 1814, quando diede pubblicamente alle fiamme una copia della costituzione del 1812. Un altro importante dirigente guerrigliero, Jeronimo Merino di Burgos, seguì un percorso tale che lo portò a diventare un capo degli stessi carlisti. E un altro ancora, il luogotenente di Merino, Eugenio Aviraneta, da Irun, finì apostolo della tradizione cospirativa rivoluzionaria nel mondo ispanico: egli fondò una cellula centrale rivoluzionaria, a cinque membri, nella Spagna settentrionale (El Aventino), cercò sostegno internazionale per l'istituzione di una repubblica a Saragoza, nei primi anni venti del diciannovesimo secolo, e rimase attivo nelle cospirazioni repubblicane fino alla metà del secolo, trovando pure il tempo di effettuare viaggi in Messico e nelle Filippine[186].

La simbiosi fra gli estremi della Destra e della Sinistra spicca con evidenza nella carriera dell'uomo che divenne

il principale contro-rivoluzionario dell'epoca: Joseph de Maistre. Giovane e ambizioso magistrato, egli divenne massone nel 1773 ed invocò una rivoluzione americana, ancor prima che gli americani la facessero, nel suo panegirico nel 1775 al re di Sardegna, uno scritto densamente politico:

> La libertà, insultata in tutta Europa, ha spiccato il volo per un altro emisfero. Essa lambisce i ghiacci canadesi, arma la pacifica Pennsylvania, e dal cuore di Filadelfia grida ai Britannici[187].

Più tardi Maistre confessò che solo la sua conversione radicale ad opera dei gesuiti lo trattenne dal diventare «oratore all'Assemblea Costituente»[188]. Maistre mutuò il proprio ideale dal ritratto negativo che il rivoluzionario Mirabeau aveva dato del conservatorismo cattolico tedesco[189].

Nel suo manifesto contro-rivoluzionario del 1796, le *Considerazioni sulla Francia,* Maistre tradisce un fascino ipnotico per la rivoluzione più marcato di quello lasciato trapelare dai primi anti-rivoluzionari. Maistre surclassa gli stessi rivoluzionari nell'insistere sull'assoluta novità della rivoluzione: questa era un diretto, misterioso segnale della provvidenza, un «miracolo» del male che esortava ad un contromiracolo, l'istituzione di una teocrazia papale [190].

Lungi dal rappresentare un semplice ritorno al cattolicesimo medievale, la proposta di Maistre aveva una radice moderna derivatagli dal lungo contatto con il pensiero romantico tedesco nel periodo del suo esilio [191]. La sua lunga permanenza a Pietroburgo lo portò a predire che le sollevazioni future in quel paese non sarebbero più state guidate da rivolte contadine come quella di Pugačev contro Caterina la Grande, bensì dai «Pugačev delle università»[192]. Maistre esortò la Destra a misure violente per la restaurazione dell'assolutismo sotto l'egida papale. Maréchal usò gli stessi toni, da Sinistra, per invocare un'analoga dittatura militante in un memorandum a Napoleone nel 1798. Maréchal sostenne, come avrebbe fatto Maistre, le virtù della guerra e i pericoli di degenerazione di qualunque pace negoziata prima che si fosse intrapreso il

processo di «rigenerazione»[193]. Egli chiese invano a Napoleone di rivitalizzare la rivoluzione agonizzante in termini simili a quelli impiegati da Maistre per implorare il papa a dirigere la contro-rivoluzione. A Napoleone venne chiesto di diventare un

> dittatore non solo della repubblica francese, ma di tutte le altre potenze d'Europa [...] *il fondatore di una repubblica universale e federata* [194].

Questa polarizzazione politica fra le posizioni rivoluzionaria e reazionaria — che avevano più da spartire l'un l'altra che non nei confronti di qualsivoglia posizione intermedia — divenne caratteristica della Restaurazione. Paul Didier, capo della prima ed esemplare cospirazione di quell'epoca, era stato un ultra-realista durante il periodo rivoluzionario e quello napoleonico, sostenendo nei suoi lavori, *L'Esprit et le voeu des français* (1799) e *Du retour à la religion* (1802), l'esigenza di una fede unitaria, totale, come vincolo essenziale per la società[195]. Egli preferì, perciò, spostarsi armi e bagagli nel campo rivoluzionario piuttosto che appoggiare la formula compromissoria della monarchia costituzionale dopo il 1815. La congiura da lui montata senza successo proprio a nord di Grenoble fu denunciata da realisti perplessi come gesto di uno «che da 20 anni è riuscito a tradire uno dopo l'altro tutti i governi che si sono succeduti in Francia»[196]. La difesa di Didier fu la seguente: «Io non voglio sfidare né le leggi né gli uomini; voglio solo sfidare l'irreligione»[197].

Il temperamento romantico invocava l'eroismo in nome della fede e condannava le posizioni intermedie. Il termine *ultra*, usato in Francia per indicare l'estrema Destra teocratica, sarebbe stato utilizzato in Italia per indicare i rivoluzionari dell'estrema Sinistra. In Francia, i difensori moderati degli accordi del 1815 furono etichettati con il poco complimentoso nome di «dottrinari».

I due più influenti neoreazionari dell'epoca furono entrambi transfughi da un precedente periodo di infatuazione occultistico-rivoluzionaria. Karl Eckhartshausen, il principale

propagandista del misticismo anti-rivoluzionario della Santa Alleanza, era un bavarese che aveva per breve tempo fatto parte, studiandolo poi in seguito a lungo, dell'Ordine degli Illuminati [198]. Joseph de Maistre, il più autorevole fra la falange ultramontana della reazione, era stato leader della massoneria radicale segreta nella Francia pre-rivoluzionaria.

I due più importanti funzionari della repressione poliziesca nei confronti delle forze rivoluzionarie in Francia erano stati entrambi estremisti rivoluzionari. Joseph Fouché, organizzatore della polizia politica di Napoleone, aveva guadagnato la propria reputazione come organizzatore della festa dell'Eguaglianza del 1794 a Lione dopo aver guidato nella stessa città, ai danni dei contro-rivoluzionari, il più sanguinario episodio singolo di repressione di tutto il regno del terrore[199]. Simon Duplay, che compilò su richiesta di Napoleone il «libro verde» di tutte le cospirazioni politiche note dal 1792, aveva perduto una gamba combattendo per la rivoluzione a Valmy e successivamente aveva prestato servizio come segretario di Robespierre.

In una delle ultime lettere che Maistre ricevette proprio prima di morire, nel 1821, Lamennais (che si stava spostando in direzione opposta, dall'ultramontanismo ad una fede ultra-democratica nelle masse) scriveva profeticamente:

> Non ci sarà più via di mezzo fra la fede e il nulla [...]. Tutto è condotto agli estremi oggi; e non è più possibile pensare di prendere una posizione fra questi estremi[200].

*Note al capitolo quarto*

* L'A. usa il termine *Illuminism* in riferimento agli Illuminati di Baviera. Traduciamo con *illuminismo* (con iniziale minuscola) quando non sia possibile usare perifrasi; *Illuminismo* nell'accezione di *Englightment* viene invece tradotto con l'iniziale maiuscola *[N.d.T.].*

1 J. Roberts, *The Mythology of the Secret Societies,* New York, 1972, tratta intelligentemente delle ragioni per cui questo soggetto è sempre stato trascurato

(pp. 9-16). Il suo tipo d'approccio, tuttavia, può portare il lettore disinformato a credere che il mito stesso fosse più reale del fenomeno.

2 Il prezioso resoconto storico del socialista svizzero G. Kuhlmann (basato su informazioni di A. Becker e inviato a Metternich dal capo dei servizi segreti a Magonza nel Marzo del 1847) chiama Buonarroti «il primo apostolo del comunismo moderno»: cfr. Barnikol, *Geschichte,* cit., p. 14.

3 Il suo maestro notava nel 1780 il «raro talento» e l'«immaginazione romanzesca» di Buonarroti: «Per lui tutto esiste solo per il momento: la dissipazione segue immediatamente allo studio»: vedi M. Morelli, *Note biografiche su Filippo Buonarroti,* in «Critica Storica», IV (1965), p. 536; e pp. 521-564, per nuovo materiale su questi primi anni.

4 *Ibidem,* p. 536.

5 La versione fondamentale dell'influenza degli italiani francofili su Buonarroti data da D. Cantimori, *Utopisti e Riformatori italiani, 1794-1847,* Firenze, 1943, pp. 128-177 dovrebbe essere affiancata da P. Onnis Rosa, *Filippo Buonarroti e altri studi,* 1971, specialmente pp. 161 ss.

6 L. Basso, *Il Prospetto a stampa del «Journal Politique»,* in «Critica Storica», VI (1967), p. 863.

7 *Ibidem.*

8 L. Modona, *Un numero del «Journal Politique»,* in «Critica Storica» VI (1967), pp. 866, 868 ss.

9 E. Michel, *Le vicende di Filippo Buonarroti in Corsica (1789-1794),* in «Archivio Storico di Corsica», IX (1933). Il lavoro-base per questo periodo resta tuttora A. Galante Garrone, *Buonarroti e Babeuf,* Torino, 1948. E. Eisenstein, *The First Professional Revolutionist: Philippo Michele Buonarroti (1761-1837), A Biographical Essay* Cambridge (Mass.), 1959, pp. 161-190, rappresenta un notevole contributo bibliografico oltre che una buona storia. Bibliografia e studi successivi sono elencati in *Dizionario biografico degli italiani,* vol. XX, 1972, pp. 148-161.

10 Le prime 10 edizioni di questo raro giornale (3 apr. - 27 nov. 1790) sono state ristampate con alcune informazioni biografiche in *Bulletin de la société des sciences historiques et naturelles de la Corse,* Bastia, 1919, 1921, nn. 389-392, 421-424. Le pagine sono numerate consecutivamente con un indice generale alle pp. 221-268. Le edizioni proseguirono almeno fino ai nn. 36-37; vedi nota a p. 219.

11 Lettera aperta di Buonarroti su «Giornale», 12 giu. 1790 (rist. in *Bulletin,* cit., pp. 112-113), in risposta a un vescovo che aveva scritto che i sostenitori della confisca delle terre della chiesa puzzassero di eresia sociale («da ogni parte puzzate di eresia sociale») e minacciassero di riportare gli uomini al caos originario («nello stato de natura»): *ibidem,* pp. 109, 112.

12 Riportato in Onnis, *Buonarroti,* cit., p. 213.

13 Discorso sul «Moniteur Universel», 30 apr., commentato in Onnis, *op. cit.,* p. 213.

14 Riportato in Onnis, *op. cit.,* p. 167.

15 *La Conjuration de Corse entièrement dévoilée,* 1794, p. 3. Gliene attribuisco la paternità sulla base dell'aggiunta originale del nome «Buonarroti» in inchiostro sulla copia pubblicata anonimamente (BM). Non commentata nelle monografie-base

di A. Saitta e Galante Garrone, quest'opera possiede tutte le caratteristiche stilistiche e terminologiche di Buonarroti. L'opposizione di quest'ultimo a Paoli è trattata da Arnault-Jay-Jouy in *Biographie nouvelle de contemporains,* 1827, pp. 572-573.

Fra i molti italiani con cui Buonarroti mantenne rapporti sia ad Oneglia che a Parigi ci furono Corsi come Salliceti, che più tardi sarebbe divenuto una sorta di commissario politico dell'esercito napoleonico in Italia.

[16] *Grand besoin d'une grande purgation, ibidem,* p. 14.

[17] Onnis, *Filippo Buonarroti commissario rivoluzionario a Oneglia nel* 1794-95, in *Buonarroti,* cit., pp. 62-65. Vedi anche altre opere consultatew in J. Godechot, *Travaux récents,* cit., pp. 5-6.

[18] Onnis, *Buonarroti,* cit., p. 68, e anche p. 169.

[18] *Ibidem,* p. 138.

[20] *Ibidem,* pp. 87-88.

[21] Discorso di difesa di Buonarroti, riportato in Onnis, *op. cit.,* p. 137.

[22] *Ibidem.*

[23] A. Saitta, *Filippo Buonarroti. Contributo alla storia della sua vita e del suo pensiero, 2* voll., Roma, 1950-1951, vol. I, pp. 117-118.

[24] *Ibidem,* vol. I, p. 118, cita dal principale memorandum di Buonarroti, sull'organizzazione rivoluzionaria, riprodotto *ibidem,* vol. II, pp. 91-116.

[25] *Ibidem,* vol. II, p. 93.

[26] *Ibidem,* vol. II, p. 140, per il commento di Buonarroti su *cette douce communauté* «cosa non impossibile» a realizzarsi e anzi un obiettivo che solo «la leggerezza; la depravazione, o la debolezza» potrebbero contrastare.

[27] I particolari di questo lungo periodo (alleviato soltanto dalla relazione con Teresa Poggi) in Onnis, *op. cit.,* pp. 303-311.

[28] M. Pianzola, *Filippo Buonarroti in Svizzera,* in «Movimento Operaio», gen. -feb., 1955, p. 123.

[29] Il resoconto più esaustivo di questi contatti è oggi D. Tugan Baranovskij, *General Male, «obščestvo filadelfov» i Napoleon,* in *Frantsuzskij ezegodnik,* 1973, 1975, specialmente pp. 184-188.

[30] I crescenti timori della polizia riguardo a Buonarroti e alle sue associazioni massoniche a Ginevra sono documentati da M. Pianzola, *La mystérieuse expulsion de Philippe Buonarroti,* in «Cahiers Internationaux», dic. 1954, p. 61; cfr. anche dello stesso autore, *Svizzera,* cit., p. 124.

[31] Trattazione fondamentale in Saitta, *Buonarroti,* cit., vol. I, pp. 79-119, arricchita da A. Lehning, *Buonarroti and his International Secret Societies* in «International Review of Social History», I (1956), pp. 112-140 specialmente pp. 119-120; studi più recenti sono consultati e riportati in Godechot, *Travaux récents,* cit., p. 1 note 25-30.

[32] Vedi l'importante articolo di D. Ligou, *Un source important de l'histoire du XVIIIe siècle. Le fond maçonnique de la Bibliotèque Nationale,* in *Actes du 89 congrès national des société savantes (Section d'histoire*), 1965, p. 38.

[33] J. Servier, *Utopie et franc-maçonnerie au XVIII siècle,* in «Annales-

Historiques», lug. sett. 1969, pp. 409-413; vedi anche altri articoli su questo stesso numero dedicato al problema dei rapporti fra massoneria e rivoluzione.

34 Sull'uso della *voûte d'acier* il 17 luglio, vedi J. Palou, *La Franc-maçonnerie,* 1972, p. 187.

35 D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la révolution française (1715-1787),* p. 375; commento pp. 357-387; bibliografia pp. 523-525; e fuori di Francia cfr. Billington, *Icon, and the Axe: an Interpretative History of Russian Culture,* 1970, pp. 712-714. Anche A. Mellor, *Les mythes maçonniques,* 1974, minimizza l'influenza massonica, pur ammettendo vagamente l'influsso del revival occultista sul movimento rivoluzionario.

36 Ligou, *Source,* cit., pp. 46-49.

37 Questo soggetto non è ancora stato esaurientemente studiato. Per la miglior trattazione in termini generali, vedi O. Karmin, *L'influence du symbolisme maçonnique sur le symbolisme révolutionnaire,* in «Revue Historique de la Révolution Française», I (1910), pp. 183-188 (particolarmente sulla numismatica); J. Brengues, *La Franc-maçonnerie et la fête révolutionnaire,* in «Humanisme», lug. - ago. 1974, pp. 31-37; Palou, *op. cit.,* pp. 181-215; R. Cotte, *De la musique des loges maçonniques à celles des fêtes révolutionnaires,* in *Les fêtes de la révolution,* 1977, pp. 565-574; e l'ancor più qualificato lavoro di Ligou, *Structures et symbolisme maçonniques sous la révolution,* in «Annales Historiques», lug. - sett. 1969, pp. 511-523.

Per il cospicuo affidamento a strutture massoniche nei riti civici in provincia, vedi, per esempio, F. Vermale, *La Franc-maçonnerie savoisienne au début de la révolution et les dames de Bellegarde,* in «Annales Révolutionnaires», III (1910), pp. 375-394; e in particolare la monumentale opera per la provincia della Sarthe che sposta il livello di ricerca su piani mai raggiunti per la stessa Parigi: A. Bouton, *Le franc-maçons manceaux et la révolution française, 1741-1815,* Le Mans, 1958. Vedi anche il suo successivo volume, *Les luttes ardentes des franc-maçons manceaux pour l'établissement de la république 1815-1914,* Le Mans, 1966.

Nel Nuovo Mondo, dove i legami fra le organizzazioni massoniche e rivoluzionarie furono particolarmente forti, a volte i partiti rivoluzionari rivali assumevano il nome di logge di rito rivale. In Messico, per esempio, gli *escoceses* (filo-inglesi, «centralisti» dalle logge di rito scozzese) combattevano gli *yorquinos* (federalisti del rito di York introdotto in Messico dall'ambasciatore statunitense Joel Poinsett). Vedi A. Bonner, *Mexican Pamphlets in the Bodleian Library,* in «The Bodleian Library Record», apr. 1970, pp. 207-208.

38 Ligou, *Source,* cit. pp. 42-43, 46-47. La loggia *Parfaite Egalité* sorse in Franca Contea e generalmente rappresentava i magistrati del parlamento in opposizione alle logge di «Sincerità» degli intendenti regi.

A causa dell'estrema segretezza di questi gruppi e della preoccupazione della polizia nei confronti di Buonarroti in particolare, sappiamo molto poco su chi altro vi prendesse parte, anche se evidentemente si trattava di vecchi amici di Oneglia ed esuli francesi come quel Jean Marat (orologiaio e fratello del giornalista-martire) con il quale Buonarroti viveva a Ginevra: vedi Onnis, *Buonarroti,* cit., p. 225 nota 13.

39 O. Karmin, *Notes sur la loge et le chapitre, La Parfaite Egalité de Genève,* in «Revue Historique de la Révolution Française», XII (1917), lug. - dic., pp. 314-324.

[40] Lehning, *Buonarroti,* cit., pp. 116 e 121 ss. Più tardi questa terminologia fu trasformata in forme più secolari e tradizionalmente massoniche: chiesa divenne liceo; sinodo, accademia; eletto sublime, perfetto massone, maestri sublimi e perfetti, veri architetti: cfr. Saitta, *op. cit.,* vol. I, p. 86.

[41] Lettera di Weishaupt a Zwack (quasi certamente datata erroneamente 21 mar. 1772) citata in J.B. Baylot, *La voie substituée. Recherche sur la déviation de la franc-maçonnerie en France et en Europe,* Liège, 1968, p. 37; L. Wolfram, *Die Illuminaten in Bayern und ihre Verfolgung,* Erlangen, 1899-1900, parte I, pp. 16 e 22.

[42] Baylot, *op. cit.,* pp. 39-40.

[43] Weishaupt, *Einiger Originalschriften des Illuminatenordens,* München, 1787, pp. 1-2; Baylot, *op. cit.,* pp. 40-42.

[44] Baylot, *op. cit.,* pp. 44-48, 56-57; Le Forestier, *L'occultisme et la Franc-maçonnerie écossaise,* 1928[2], p. 311; J. Droz, *L'Allemagne et la révolution française,* 1949, pp. 404-409. Secondo E. Lindner, lo stesso duca di Brunswick si affiliò all'Ordine degli Illuminati nel 1783: *Die königliche Kunst im Bild. Beiträge zur Ikonographie der Freimaurerie,* Graz, 1976, p. 200.

[45] Baylot vede la massoneria come messa «in sandwich» fra i due livelli di sviluppo degli illuminati: *ibidem,* p. 43.

[46] A. Weishaupt, *Pythagoras oder Betrachtung über die geheime Welt und Regierungskunst,* Frankfurtk, 1795 (1790), p. 308; riportato in Le Forestier, *Les Illuminés de Bavière et la Franc-maçonnerie allemande,* 1914, p. 596.

[47] Calcolo di Mathiez in «Annales Révolutionnaires», VIII (1916), p. 433.

[48] J.P.L. de la Roche, marchese de Luchet, *Essai sur la secte des illuminés,* 1789[2], pp. 73-76. Entrambe le due prime edizioni apparvero nel 1789, seguite da una terza a cura di Mirabeau nel 1792. Vedi Chevallier, *La Franc-maçonnerie,* cit., vol. I, p. 317.

[49] Mirabeau, *De la monarchie,* 1788, lib. V, pp. 99-100; riportato da Mathiez, in «Annales Révolutionnaires», VIII (1916), pp. 434-435; anche Chevallier, *op. cit.,* pp. 320-321 per il ruolo di Mauvillon. Ligou rimane scettico sull'affiliazione di Mirabeau alla massoneria *(Mirabeau, a-t-il été Franc-maçon?,* in *Les Mirabeaux et leur temps,* 1968, in particolare pp. 118-123), ma in generale trascura gli illuminati e tradisce ignoranza in merito citando Weishaupt come «Weiskaupf».

[50] Dalin, *Babef,* cit., p. 435, ma anche 15, per la lettera di Babeuf a Charles Germain; Espinas, *op. cit.,* p. 241, per la risposta di questi. Rose, *Babeuf,* cit., p. 189, descrive Germain secondo tutti i lineamenti dell'occultista, senza però definirlo tale.

[51] Dommanget, *Pages choisies,* cit., pp. 219-220.

[52] Il commento in Dommanget, *Maréchal,* cit., pp. 297-322, è largamente orientato a confutare l'ipotesi che Maréchal abbia sempre evitato l'arresto perché in rapporti confidenziali con alte sfere — né considera mai il possibile influsso delle regole di segretezza degli illuminati. L'ipotesi che Maréchal abbia collaborato con la polizia nella denuncia della cospirazione (avanzata da G. Pariset, *Babouvisme et maçonnerie,* Strasbourg, 1924), è decisamente rifiutata da Baylot *(Voie,* cit., pp. 96 ss.) la cui identificazione dell'affiliazione di Maréchal alla loggia segreta La Céleste

Amitié e del disdegno di Maréchal per la «massoneria ordinaria», deporrebbe a favore dell'imitazione, se non la continuazione, dell'illuminismo occulto da parte dello stesso Maréchal.

53 Modena, *Numero,* cit., pp. 868-872.

54 *Appendice politica a tutte le gazzette e altri foglietti di novità o sia la spezieria di Sondrio,* vol. II, 1790, p. I, Milano, Museo del Risorgimento.

55 *Ibidem,* p. 101.

56 *Ibidem,* p. 4.

57 *Ibidem,* p. 101.

58 *Ibidem.*

59 *Ibidem,* vol. I, 1789, pp. 78-79.

60 *Ibidem,* p. 79.

61 *Ibidem,* vol. II, pp. 2, 45; vol. I, pp. 134-135.

62 *Ibidem,* vol. I, p. 135.

63 Secondo Onnis, *Buonarroti,* cit., p. 165. C. Francovich sostiene *(Albori socialisti nel Risorgimento; contributo allo studio delle società segrete (1776-1835),* Firenze, 1962, p. 85) che il giornale fosse un'imitazione del massonico Café politique d'Amsterdam. L'eroe politico del giovane Buonarroti, Leopoldo di Toscana, viene elogiato in *Appendice,* Vol. I, pp. 33 ss., per il suo tentativo di realizzare il «patto sociale» roussoviano; ma non sono stato in grado di reperire sull '*Appendice* alcun riferimento al supplemento *Il secolo di Leopoldo II,* che si presume scritto da un pensatore italiano, e in cui, almeno secondo il Francovich (cit., p. 85) è contenuta l'idealizzazione del despota illuminato che «spianò la strada alla grande rivoluzione».

64 *Appendice,* vol. II, p. 160 nota.

65 Sebbene Prati fosse troppo giovane per partecipare direttamente alle prime cospirazioni buonarrotiane (ipotizzato da Francovich, cit., p. 87), dalla meticolosità del suo resoconto è necessario concludere un legame di lunga data. Prati chiamava Buonarroti «il mio più grande amico [...] il massimo personaggio politico che io abbia incontrato nella mia vita [...] la mente più amabile, preparata, vigorosa, ed elevata che l'Italia abbia sfornato da secoli [...] un'energia prometeica, in aperta sfida alle potenze della terra [...]. In tempi migliori e fra nazioni meno molli, Buonarroti sarebbe stato per il continente quello che Licurgo e Solone furono per Sparta ed Atene», in «Penny Satirist», 21 apr. 1838, p. 2; e 28 apr., p. I; anche 16 mar. 1839, p. I. Vedi anche P. Pedrotti, *Note autobiografiche del cospiratore trentino Gioacchino Prati,* Rovereto, 1926; e, per un altro esempio M. Rigatti, *Un illuminista trentino del secolo XVIII, C.A. Pilati,* Firenze, 1923.

Sul ruolo di intermediari stranieri nell'importazione delle idee degli illuminati in Italia, vedi G. Berti, *I democratici e l'iniziativa meridionale nel Risorgimento,* Milano, 1962, specialmente le pp. 146-147, 156 ss.; e *Aus den Tagebüchern Friedrich Münters. Wander-und Lehrjahre eines dänischen Gelehrten,* Copenhagen/Leipzig, 1937; commentato in A. Faivre, *Eckartshausen et la théosophie chrétienne,* 1969, pp. 83-84, 652-654. Sembra che le idee degli illuminati abbiano influito sulla pionieristica propaganda rivoluzionaria per l'unificazione tedesca in Germania meridionale durante il 1796 (vedi K. Obser, *Der Marquis von Poterat und*

*die revolutionäre Propaganda am Oberrhein im fahre 1796,* in «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», VII (1892), n. 3, pp. 385-413; Godechot, *Unité,* cit., p. 259; e forse anche la sollevazione contadina in Tirolo nel 1809 (manifestamente patrocinata da A. Fischer in un manoscritto confiscato dalla Gestapo durante la seconda guerra mondiale: H. Koplenig, *Revendications agraires dans l'insurrection tyrolienne de 1809: Egalitairisme paysan ou influence Buonarrotiste?,* in *Babeuf et les problèmes,* cit., pp. 205-214; anche Pedrotti, cit., pp. 27-28), e probabilmente la più aristocratica Lega della Virtù *(Tugendbund)* tedesco-settentrionale del 1808-1809 (Pedrotti, *op. cit.,* p. 25 nota I, pp. 69-74, nota 2; e anche il rapporto di polizia nell'altrimenti inaffidabile lavoro di N. Webster, *Secret Societies and Subversive Movements,* London, 1924, p. 265, e 258-265, nonché F. Brokgauz e I. Efron (a cura di), *Entsiklopediceskij slovar',* voi. XX-XIV, 1902, pp. 31-32.

66 Definizione di Knigge del 1782, riportata in Francovich, *Gli Illuminati di Weishaupt e l'idea egualitaria in alcune società segrete del Risorgimento,* in «Movimento operaio», lug. - ago. 1952, pp. 562, e anche 559, 556.

67 Saitta, *op. cit.,* vol. II, p. 105; vedi anche commento in vol. I, pp. 114-119. Documenti inediti di un periodo leggermente più tardo inducono il signor Vuilleu-mier a dedurre le origini illuministe della loggia Sublimi Maestri Perfetti nella sua trattazione di più generali legami massonici, *Buonarroti et ses sociétés secrètes à ' Genève,* in «Annales Historiques», lug. - sett. 1970, pp. 475-476, 494-497.

68 Citazioni dal resoconto di Prati («Penny Satirist», 10 mar. 1938) riprodotte e commentate da Saitta, *Una conferma irrefutabile: il terzo grado Buonarrotiano,* in «Critica Storica», VIII (1969), pp. 709-710. Non esiste testimonianza diretta oltre le affermazioni generali di Prati che questo egalitarismo socialrivoluzionario di Buonarroti fosse antecedente al suo coinvolgimento nella congiura di Babeuf. La datazione degli scritti molto frammentari di Buonarroti è notoriamente incerta; e gli elementi illuministi in essi contenuti possono precedere o seguire la congiura stessa dal punto di vista strettamente cronologico.

69 Le Forestier, *Illuminés*, cit., p. 715; e un cospicuo commento in Francovich, *Illuminati*, cit., pp. 553-597.

70 Un attento studioso recente (Spitzer, *Olà Hatreds,* cit., pp. 9-16) considera sufficientemente affidabili i documenti di polizia, e cioè come opera di funzionari pedissequi cui mancava tempo e capacità di creare leggende. Più di sessant'anni prima Mathiez scriveva saggiamente che «Se è ridicolo spiegare la rivoluzione sulla base di un complotto di illuminati, non è meno ridicolo escludere che gli amici o le idee degli illuminati non vi svolgessero ruolo alcuno» (Recensione a Le Forestier sugli «Annales Révolutionnaires», VIII (1916), p. 437). Le lacune in Le Forestier sono illustrate dalla sua mancata trattazione del Circolo Sociale, l'ignoranza a proposito del quale risulta evidente dalla sua designazione con un «sic» dopo l'unica menzione fatta del termine: *Illuminés,* cit., p. 669.

71 *Ibidem,* pp. 702 ss.

72 In *Les Jésuites,* Bonneville indica le date fondamentali tutte composte da cifre il cui totale da 17: 287 (presunta fondazione della loggia da parte di Sant'Albano), 926 (storia di Athelstan), 1646 (fondazione di una loggia da parte di Carlo I), e 1692 (fondazione di un collegio di gesuiti da parte di Giacomo II): vedi Harivel, *op. cit.,* p. 23. Il totale dell'ultima data è però 18.

[73] G. Poulet, *Les metamorphose du cercle,* 1961, pp. XXVIII-XXIX nota 33; trad. it. *Le metamorfosi del cerchio,* Milano, Rizzoli, 1971.

[74] Vedi, ad esempio, nella sezione dedicata ai gradi superiori massonici, le illustrazioni in Linder, *Kunst,* cit., pp. 84, 119, 123, 161.

[75] Abbé Laugier, *Essai sur l'architecture,* 1755[2], p. 206; citato in D. Kaufman, *Three Revolutionary Architects: Boullée, Ledoux, e Lequeu,* in *Transactions of the American Philosophical Society,* 1952, p. 44.

[76] Poulet, *op. cit.,* p. 88.

[77] *Ibidem,* p. 141. Poulet collega questo simbolo alla filosofia fichtiana dell'opposizione fra «Io e non-Io» in cui il mondo diviene, di fatto, il luogo dell'«imposizione dell'Io sul non-Io» e la pulsione dell'uomo per l'espansione del suo ego diventa «non semplicemente psicologica, ma ontologica». Nella conseguente cosmologia romantica l'uomo è simultaneamente «centro per il principio attivo del suo pensiero, e circolo per l'infinita estensione dello stesso»: *ibidem, pp.* 145, 141, 147.

[78] *Ibidem,* pp. 185-186.

[79] M. Tourneux, *Répertoire général des sources manuscrites de l'histoire de Paris pendant la Révolution française,* vol. V. 1899, p. 5; e il modello del monumento a Mirabeau esposto al Museo Carnavalet.

[80] Progetti rispettivamente di Etienne-Louis Boullée, Claude-Nicolas Ledoux, e Jean-Jacques Lequeu, illustrati e commentati in Kaufman, *op. cit.,* rispettivamente alle pp. 461-462, 523, 553. Altre citazioni e titoli qui riportati sono alle pp. 471, 483, 521.

Pierre Patte (non trattato in Kaufman, *op. cit.,)* sfornò le più esaustive ipotesi prerivoluzionarie sull'impiego di moduli circolari perché essenzialmente più egalitari e comunitari: *Essai sur l'architecture théâtrale* (1782), pp. 40 ss. Vedi anche D. Rabreau, *Architecture et fêtes dans la Nouvelle Rome,* in *Les fêtes de la Révolution. Colloque de Clermont-Ferrand (juin 1974),* 1977, in particolare le pp. 364 ss.

[81] Weishaupt, *Einige,* cit., pp. 8, e anche 7; dello stesso autore *Nachtrag,* cit., p. 136, e anche 158; e *Circulare an die Logen, ibidem,* pp. 133 ss.

[82] Luchet, *Essai,* cit., pp. 54, 67, 91; e i capitoli *Cerchi* e *Tecniche per concentrare un membro illuminato in un circolo.*

[83] K. Epstein, *The Genesis of German Conservatism,* Princeton, 1967, in particolare pp. 107 ss.; sul *Zirkel der Verderbnisse* come distinto dal *Circuì* degli illuminati, vedi J. Popp, *Weltanschauung und Hauptwerke des Freiherm Adolph Knigge,* Leipzig, 1930, pp. 82, 88.

[84] Bonneville, *Les Jésuites,* cit., lib. I, p. 27, illustra la radicale cooptazione del rosacrocianesimo.

[85] *Ibidem,* p. 17. Benjamin Franklin venne esaltato come «il Pitagora del Nuovo Mondo» da Maréchal e altri dopo aver prestato servizio come «venerabile» della loggia segreta massonica delle Nove Sorelle nella Parigi pre-rivoluzionaria insieme con Bonneville, Sieyès, Desmoulins, Cloots, Danton, oltre allo stesso Maréchal. (Citato da Maréchal, *Dictionnaire des athées anciens et modernes,* 1800, in A. Aldrich, *Franklin and His French Contemporaries,* New York, 1957, p. 192; per

riferimenti precedenti in Francia a Franklin come Pitagora, cfr. *ibidem,* pp. 225, 232. Anche nel più cospicuo tentativo di sfruttare la struttura di loggia della massoneria occulta direttamente a fini rivoluzionari durante i primi anni della rivoluzione, «La Vera Luce», fu invocato il nome di Pitagora: «Nonostante il brillante meccanismo dei suoi gradi, la massoneria in Francia è ben lungi dalla moralità della Scuola di Pitagora», lettera circolare del 5 mar. 1792, in cui si richiedeva l'urgente democratizzazione del Grande Oriente per mano de «La Vraie Lumière»: cfr. Chevallier, cit., vol. I, p. 355.

86 Alekseev-Popov, *op. cit.,* p. 303.

87 *Les nombres de Pythagore,* in *La poésie de Nicolas Bonneville,* 1793, pp. 199 ss. (BA).

88 *Cercle Social, ibidem,* pp. 143-146.

89 T. Paine, *An Essay on the Origin of the Free Masonry,* London, 1818, p. 5; vedi anche le pp. 5-7, e 14. Originariamente pubblicato postumo, New York, 1810, e tradotto in francese da Bonneville nel 1813: cfr. Harivel, *Bonneville,* cit., p. 15.

I materiali qui impiegati sono citati da Saint-Martin, *Le Crocodile, ou la guerre du bien et du mal, arrivée sous le règne de Louis XV, poème épiquo-magique en 102 chants* (1799), 1962, in particolare pp. 32 e 188; e il finale del suo *Traité de la réintégration,* in R. Amadou, *Trésor martiniste,* 1969, pp. 48-50; e N. Chaquin, *Le citoyen Louis-Claude de, Saint-Martin, théosophe révolutionnaire,* in «Dix-Huitième Siècle», VI (1974), pp. 213, 223. Entrambe le opere-chiave di Saint-Martin (*Ecce Homo* e *L'Homme nouvel)* furono pubblicate per i tipi del Circolo Sociale. Chaquin confuta l'ancor diffusa identificazione di Saint-Martin con la teocrazia contro-rivoluzionaria, sviluppando una linea di pensiero confortata dal nuovo materiale raccolto in M. Serecka, *Louis-Claude de Saint-Martin. Le Philosophe inconnu. L'Homme et l'oeuvre,* Wroclaw, 1968. Vedi anche l'analisi semantica di una presunta «ideologia rivoluzionaria» in G. Gayot e M. Pecheux, *Recherches sur le discours illuministe au XVIIIe siècle,* in «Annales», mag. - ago. 1968, in particolare le pp. 698-701. Per la bibliografia vedi Amadou, *Trésor,* cit., pp. 231-237.

90 Sylvain Maréchal, *Voyages de Pythagore... suivis de ses lois politiques et morales,* 1799, 6 voll.

91 *Ibidem,* vol. V, p. 354.

92 Citato dall'edizione russa dei *Voyages* in Kucerenko, *op. cit.,* pp. 183 ss.

93 *Ibidem,* pp. 329, 332, 333.

94 *Voyages,* cit., vol. VI, p. 33.

95 Dapprima Maréchal spedì il manoscritto dei *Voyages* a quello stesso editore di Amburgo che aveva stampato il lavoro dell'abbé Barruel; e, sebbene poi fosse pubblicata a Parigi, l'opera fu simultaneamente distribuita a Basilea, Breslavia, Metz, Strasburgo, e Vienna — tutti luoghi di lingua tedesca o prossimi al mondo tedesco: cfr. Dommanget, *Maréchal,* cit., p. 349.

96 Ju. Oksman, *Pifagorovj zakonj' i «Pravila soedinennykn slaviah»,* in N. Družinin (a cura di), *Očerki po istorii dvizeniia dekabristov,* 1954, pp. 485-87, 490. Un altro degli studi di Oksman (*Vosstanie cernigovskogo pekhotnogo polka,* Leningrad, 1929, pp. XXXV-XXXVI, 2) tratta della possibile derivazione marécheliana della «setta pitagorica» in Russia e del suo successivo sviluppo, come già aveva anticipato nella sua rassegna in «Katorga i Ssjlka», 1928, n. 2, pp. 174-175.

[97] Su Novikov come *pravda-liubov'* e sull'euforia ai tempi di Alessandro vedi Billington, *Icon,* cit., pp. 242-59. Sul protetto di Novikov. D. Dimitrevskij, che lanciò la traduzione russa a puntate dei sei volumi di Maréchal (Mosca, 1804-1810), vedi Družinin, *Ocerki,* cit., pp. 485 ss. Vedi anche G. Likhotin, *Sil'ven Mareschal i «Zaveščanie Ekaterinj II»,* Leningrad, 1974, il quale confessa (p. 50) che il tema dell'influenza di Maréchal in Russia «attende ancora il suo ricercatore».

[98] S. Landa, *U istokov «odj k lunotti»,* in *Literatura slaviamkikh narodov,* vol. I, 1956, pp. 29-33; e il commento della contemporanea formazione dei filomati a Vilna (cui appartenne anche Mickiewicz), pp. 9 ss. Landa discute degli echi russi in *Konspiracje,* cit., pp. 243-265.

[99] Oksman, in Družinin, *Očerki,* cit., pp. 475, 502 ss. La sua tesi a favore di una continuità della tradizione è rafforzata da prove documentarie e dalla sua riluttanza a prendere in considerazione rapporti non circostanziati.

[100] G. Luciani, *La société des slaves unis, 1823-1825,* Bordeaux, 1963, p. 60. Quest'opera affianca arricchendolo il lavoro di M. Nečkina, *Obščestvo soedinennjkh slavian,* 1927, un po' scialbo.

[101] Družinin, *Ocerki,* cit., p. 508, e anche pp. 502, 509 ss.

[102] A. Uljbjšev, *Son* (1819), scritto in francese, tradotto e pubblicato da B. Modzalevskij, *K istorii «zelenoj lampi», in Dekabristj i ikh vremia,* 1927, vol. I, pp. 53-56; vedi anche pp. 41-42. Per uno studio recente e particolareggiato, vedi la tesi di laurea inedita di D. Neuensçhwander, *Themes in Russian Utopian Fiction: a Study of the Utopian Works of* M.M. *Ščerbatov, A. Ulfbjšev, F.V. Bulgarin, e V.F. Odoevskij,* Syracuse, 1974. Vedi anche Lotman, *Dekabrist,* in *Nasledie,* cit., pp. 56-60.

[103] Citato in Nečkina, *Dvizenie,* cit., vol. I, p. 246.

[104] T. Sokolovskaia, *Masonskie kovrj,* in «More», VI (1907), apr., p. 424. La massoneria russa sviluppò almeno due gruppi di simboli geometrici equivalenti ai segni dell'alfabeto: vedi Sokolovskaia, *Masonskaia tainopis,* in *Russkj Arkhiv,* vol. II, 1906, pp. 399-400.

[105] F. von Baader, *Uber das pythagoräische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden,* Tübingen, 1798, in *Sämtliche Werke,* Aalen, 1963, vol. III, pp. 266-267, e anche 249. La principale influenza di Baader fu quella relativa all'idea conservatrice della «Santa alleanza», un triangolo di potenze in cui «i tre re dell'Est» (il russo ortodosso, il prussiano protestante, e l'austriaco cattolico) fossero uniti nel segno dello Spirito Santo per costituire il «punto solare» dell'Europa post-napoleonica. L'opera di Baader, *Uber das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfniss einer neuem und innigem Verbindung der Religion mit der Politik,* fu diffusa ai tre monarchi nel 1814 e fatta stampare a Norimberga nel 1815: vedi in proposito H. Schäder, *Die dritte Koalition und die Heilige Allianz,* 1934, pp. 65-70; F. Büchler, *Die geistige Wurzeln der Heiligen Allianz,* Freiburg, 1929, pp. 53-60, su queste ed altre influenze occultiste tedesche.

[106] Nella sola Le Mans si potevano reperire sigilli triangolari di loggia contenenti la stella del «triplo nodo sociale», l'occhio della vigilanza, la «E» di Eieusi, e le parole «Age d'Or», come illustrato in A. Bouton, *Les Franc-maçons manceaux et la révolution française, 1741-1815,* Le Mans, 1958, pp. 100, 252, 275, 286.

S. Hutin tratta del simbolismo rivoluzionario del triangolo equilatero visto come

un «delta luminoso», ciascun lato del quale rappresenta rispettivamente passato, presente, e futuro: *Les sociétés secrètes,* 1970, p. 71.

[107] Maréchal, *Correctif,* cit., pp. 313-314. Maréchal insisteva pure nel santificare il concepimento delle coppie repubblicane cantando alle nozze sull'aria della *Marsigliese:* «Aux armes, couple heureux comblez votre destin! / Neuf mois, neuf mois; / Et donnez nous un fier Républicain!», in *Recueil d'hymnes républicains et de chansons guerrières et patriotiques,* p. 19 (BH).

[108] «Ho due uomini sotto di me cui trasmetto la mia anima per intero, e questi due ne hanno ciascuno altri due, e così via. Così, nel più semplice dei modi, io sono in grado di mettere in movimento ed incendiare migliaia di anime: è così che deve essere organizzato l'Ordine e così deve operare politicamente»: Weishaupt, *Originalschriften des Illuminaten Ordens,* München, 1787, vol. II, p. 32. Lo statuto che accompagnava questa raccomandazione viene riprodotto senza riferimento alcuno e con un commento fuorviante in Webster, *Secret Societies,* cit., p. 224. Sulla lunga storia del triangolo, come simbolo religioso, vedi G. Stuhlfauth, *Das Dreieck. Die Geschichte eines religiösen Symbols,* Stuttgart, 1937.

[109] Questa la tesi di R. Eckart, *Aus den Papieren eines Illuminaten,* in «Forschungen zur Kultur-und Litteraturgeschichte Bayerns», III (1895), p. 208. La proliferazione del simbolismo triangolare nella massoneria segreta portò a svariate speculazioni come quella relativa al significato della lettera «G» inserita nel triangolo centrale di un simbolo che comprendeva altri sei triangoli tripli — e che venne interpretata come quella del Grande Architetto dell'Universo (Dio), come la somma scienza della Geometria, come il dio ermafrodita degli Gnostici, oppure come l'usurpatore della massoneria, il Generale dell'Ordine dei Gesuiti (posizione di Bonneville): vedi in proposito E. Lesueur, *La Franc-Maçonnerie artésienne au XVIIIe siècle,* 1914, p. 205.

[110] La cellula base di tre membri è sempre stata particolarmente favorita da quei rivoluzionari che, come quelli europei dei primi dell'Ottocento, concepiscono se stessi come veicolo di educazione oltre che di mobilitazione del popolo. La cellula di tre uomini divenne fondamentale per il comunismo vietnamita; e trasposta in Algeria negli anni cinquanta del nostro secolo, viene magistralmente illustrata nel film di Gillo Pontecorvo, *La battaglia di Algeri.* Il sistema di cellule ternarie sconosciute le une alle altre ricorre anche fra i gruppi dissidenti in Urss nei recenti anni sessanta: P. Sormani, *Dissidence in Moscow,* in «Survey», primavera 1971, pp. 18-19.

[111] Saitta, *op. cit.,* vol. II, pp. 79-80.

[112] Una ricostruzione schematica dell'interno del santuario in Radice, *op. cit.,* p. 76.

[113] Saitta, op. *cit.,* vol. II, pp. 61, 78-79.

[114] Lehning, *op. cit.,* pp. 119-120, integrato validamente da F. Ruchon, *Histoire de la Franc-Maçonnerie à Genève de 1736 à 1900,* Genève, 1935, pp. 99-120. Sulla base dell'interpretazione di un rapporto di polizia del marzo 1812, G. Weill identifica Buonarroti, Villard, e Terray di Lione come i membri del triangolo originale: cfr. in «Revue Historique», LXXVI (1901), mag. - ago., p. 261.

[115] sull'ancor misteriosa *Conspiración del triangulo,* vedi E. Astur, *Riego,* Oviedo, 1933, p. 102. V. De la Fuente, *Historia de las sociedades sécrétas antiguas y modernas en Espana,* Barcelona, 1933, pp. 270-276, in particolare p. 270

per l'influsso degli illuminati. Anche M. La Fuente e J. Valera, *Historia generai de Espana,* Barcelona, 1889, vol. XVIII, pp. 203-204; e F. Suarez, *La crisis politica del antiguo régimen en Espana, (1800-1840),* Madrid, 1950[2], pp. 60-61.

116 Si può estrapolare questo principio dagli statuti scoperti negli archivi Merseberg in Germania Orientale e ristampati in *Bund der Kommunisten,* 1970, vol. I, pp. 975-982, in particolare gli artt. 14, 52b, 23, e 33a, per i rapporti fra i livelli ascendenti: Zelt/Lager/Kreislager/Brennpunkt.

117 Lantoine, *Histoire,* cit., p. 220; R. Gould, *Military Masonry,* in «Ars Quatuor Coronatorum», XIV (1901), p. 45. Già in precedenza si era formato, a parte, un gruppo di «filadelfi» fra occultisti tedeschi — seguaci di Jacob Boehme a Londra: vedi N. Thune, *The Behmenistes and the Philadelphians,* Uppsala, 1948.

118 Il Rito Scozzese Rettificato fu istituito in Francia in due consessi (a Lione nel 1778 con la presenza di un prelato luterano, e a Wilhelmsbad nel 1782 sotto il patronato del duca di Brunswick) con il mistico Jean-Baptiste Willermoz come leader: vedi B. Guillemain, *La Franc-Maçonnerie comme Utopie: J.-B. Willermoz,* in *Le discours utopique,* cit., pp. 259-268; A. Joly, *Un mystique lyonnaise et les secrets de la franc-maçonnerie, 1730-1824,* Macon, 1938.

Il miglior resoconto generale sul sorgere delle tendenze occultiste in seno alla massoneria francese prima della rivoluzione è in Chevallier, *Histoire,* cit., vol. I, pp. 211-256. Il decisivo punto d'avvio fu la fondazione a Parigi del Grande Oriente nel 1773, e l'allentamento della dipendenza francese dalla più disinvolta e filantropica massoneria di origine inglese limitata a tre gradi. La proliferazione di gradi superiori cominciò con il diffondersi del sistema rivale «scozzese». L'influsso dell'occultismo tedesco in Francia — un soggetto incredibilmente trascurato nella letteratura critico-storica francocentrica spesso passò attraverso i 33 gradi del rito scozzese.

119 E. Faguet citato in J. Triomphe, *Joseph de Maistre. Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique,* Genève, 1968, p. 494 nota 22. Questa biografia supera ogni altro studio sul futuro reazionario oltremontanista che esordi come partigiano della massoneria di rito scozzese quando questo fu importato dalla Germania in Francia e scrisse una storia della massoneria per il duca di Brunswick all'epoca del congresso di fondazione di Wilhelmsbad: opera ristampata in E. Dermanghem (a cura di), *La Franc-maçonnerie. Mémoire inédit au duc de Brunswick (1782),* 1925. Per un quadro più generale sulla diffusione delle idee mistiche a Lione, vedi J. Buche, *L'école mystique de Lyon, 1776-1847,* 1935.

Uno degli appellativi più comuni fra gli occultisti lionesi era «amico della verità»; un gruppo più laico di occultisti in Avignone aveva adottato la forma greca, *Philalèthes*; e furono forse questi filaleti a dar vita ai filadelfi di Narbonne: vedi il dimenticato studio sul capo dei *Philalèthes,* il conte polacco Grabianka, realizzato da J. Ujejski, *Król nowego Izraela,* Warsawa, 1924; e il riferimento al gruppo come «internazionale mistica», nel lavoro generale, di respiro europeo, di C. Garrett, *Respectable Folly, Millenarians and the French Revolution in France and England,* Baltimore, 1975.

120 P. Schmidt, *Court de Gébelin à Paris (1763-1784),* Genève, 1908, non esaurisce affatto l'argomento. Court era un partigiano parigino della Riforma tedesca, che egli considerava come la prima vera rottura nei confronti della tirannia dai tempi di Nabucodonosor, e fu anche il primo francese a prendere seriamente in esame gli ideali artistici proto-romantici di Johann Winckelmann *(Monde primitif*

*analysé et comparé avec le monde moderne,* 1775, vol. III, p. xviii). L'attrazione di Court per il linguaggio anticipa l'analoga ricerca di Herder della *Ursprache* dell'uomo primitivo, che pure fu influenzata dall'occultismo: cfr. R. Unger, *Herder und der Palingenesiegedanke,* Frankfurt, 1922.

121 Court de Gébelin, *Monde,* vol. III, pp. 450, 284-285. I nove volumi dell'opera che apparvero fra il 1773 e il 1784 hanno tutti titoli estremamente prolissi. La seconda edizione del 1787-1789 è più ampia ancora ed è quella che veniva generalmente studiata durante la rivoluzione.

122 N. Hans, *Unesco of the Eighteenth Century. La Loge des Neufs Soeurs and Its Venerable Master, Benjamin Franklin,* in «Proceedings of the American Philosophical Society», XCVII (1953), ott., pp. 515-516. Hans valuta un numero complessivo di 400 affiliati per il periodo 1776-1792. Gli archivi dell'organizzazione furono distrutti dalla Gestapo durante la seconda guerra mondiale.

123 Court de Gébelin, *Monde,* cit., vol. VIII, pp. xvii-xx.

124 Schmidt, *Court,* cit., p. 153.

125 D. Hill, *A Missing Chapter of Franco-American History,* in «American Historical Review», XXI (1916), lug., p. 714. Vedi anche *Affaires de l'Angleterre et de l'Amérique,* 1776-1778, 15 voll.

126 H. Baulig, *Anacharsis Cloots Avant la révolution,* in «La Révolution française», ago. 1901, p. 154.

127 Cloots, *La République universelle ou adresse aux tyrannicides,* 1793, pp. 162-163.

128 Maréchal, *Tombeau,* cit., p. 4.

129 Maréchal, *Voyages,* cit., vol. V, p. 354. La sua bibliografia inizia (p. 367) sottolineando che *filosofia* e *mondo* furono le due «felici espressioni» lasciate in eredità da Pitagora alla umanità.

130 Il termine viene impiegato nel proclama datato 1820 da Isambert (*Charbonnerìe,* cit., p. 94; testo in Saitta, *op. cit.,* vol. II, p. 138), sebbene la maggior parte degli autori seguano Saitta nel datare la designazione dell'organizzazione centrale buonarrotiana come *monde* dal 1828 circa. In tutta la ricca letteratura su queste organizzazioni nessuno ha mai avanzato teoria alcuna sulla derivazione del termine — a parte la possibilità già discussa di derivazione dal *monde* di Maréchal o dal *monde primitif* di Court.

131 Delatte, *Constitution,* cit., pp. 15-17.

132 Il testo del suo *Règlement de la Société des Philadelphes,* 25 nov. 1797, in Pingaud, *Jeunesse,* cit., pp. 231-244, in particolare gli artt. 5, 13-15, 16, 22-23, 25. La stella a cinque punte è divenuto anche simbolo delle Brigate Rosse, organizzazione terroristica italiana del decennio scorso.

133 La United Irishmen, fondata nel 1791 per istituire collegamenti con la rivoluzione francese, riuniva cattolici e protestanti sotto la direzione di un centro segreto di cinque uomini, che avrebbe dovuto operare tramite analoghi comitati, subordinati. La biografia classica del leader del gruppo ammette «una stretta connessione fra massoneria e Irlandesi Uniti», sostenendo poi che «una buona parte delle logge massoniche non erano altro che comitati rivoluzionari, in pratica»; cfr. F. MacDermot, *Theobald Wolfe Tone,* London, 1938, 89. Frost insiste invece che ci

fossero «scarsi elementi massonici» nella United Irishmen, e che piuttosto la sua riorganizzazione del 1795 fosse realizzata in «un sistema molto prossimo a quello degli illuminati» (vedi *Societies,* cit., vol. I, pp. 62, 60). Un ex funzionario di polizia in Irlanda sostiene l'impatto a lungo raggio degli illuminati (basandosi largamente sul dimenticato pamphlet di R. Clifford, *The Application of Barruel's Memoirs of Jacobinism to the Secret Societies of Ireland and Great Britain,* London/Dublin, 1798), in H. Pollard, *The Secret Societies of Ireland. Their Rise and Progress,* London, 1922. Vedi in particolare l'appendice A, *Illuminism and the United Irishmen,* pp. 257-263. Nessuno di questi studi è corredato di documentazione.

Dopo la soppressione della United Irishmen nel 1757-1798 e lo *Act of Union* con l'Inghilterra nel 1801, gradualmente i rivoluzionari irlandesi si raggrupparono nella più strettamente cattolica Ribbon Society, la cui gerarchia del 1805 ci rivela un maestro e tre altri membri d'alto livello, ciascuno dei quali con dodici subordinati: cfr. E. Lennhoff, *Histoire des sociétés secrètes au XIXe et XXe siècles,* 1934, pp. 129-142. Nell'Irlanda cattolica questo modello «apostolico» dell'unità di dodici membri tende sempre a prevalere sul modello pitagorico. Infatti, anche la United Irishmen impiegava unità di dodici uomini: T. Williams (a cura di), *Secret Societies in Ireland,* New York/Dublin, 1973, p. 63.

Sembra che le tecniche irlandesi abbiano influenzato altre realtà rurali, a sfondo religioso, come in Sicilia, Spagna, e America Latina, dove talvolta si fermarono soldati irlandesi (spesso dopo aver servito in eserciti inglesi anti-napoleonici). Questo argomento non è mai stato esaurientemente indagato. Si veda, comunque, F. Melgar, *O'Donnell,* Madrid, 1946, pp. 7-20; S. Clissold, *Bernardo O'Higgins and the Independence of Chile,* New York/Washington, 1969, pp. 11-16, 63.

134 La Lega Nera babuvista in Italia nel 1798-1799 poggiava su comitati di cinque membri «fra i più puri» in ogni grossa città, ma aveva anche un comitato esecutivo di 4 uomini e un comitato superiore di 8, che uniti naturalmente facevano 12: Godechot, *Unité,* cit., pp. 278 ss.

135 Vedi in proposito la figura geometrica che dominava entrambe le facciate del

volantino di propaganda dell'organizzazione cospirativa in Polonia sotto Gorzkowski nel 1796-1797, in particolare la figura quadrata di 25 cerchi recanti inscritti gruppi di cerchi più piccoli corrispondenti a numeri primi come riportato in Miller, *Vozzvanie,* cit., p. 370 illustrazione) e commento alle pp. 369-375.

136 B PANCE, *Les etudiants sous la Restauration,* in *Paris révolutionnaire,* 1848, in particolare le pp. 267-268.

137 C. Johnson, *Utopian Communism in France, Cabet and the Icarians, 1839-1851,* Ithaca/London, 1974, pp. 74-75.

138 Nei progetti di P. Pestel', leader dell'estremista Società del Sud e accurato studioso delle tradizioni massoniche e pitagoriche: *Vosstanie dekabristov,* vol. V, p. 32.

139 Terra e Libertà propose una rete controllata da un «5» che includesse anche Černjševskij (vedi Y. Linkov, *Revoliutsionnaia bor'ba A.I. Gertsena i N.P. Ogareva i tainoe obščestvo «zemlia i volia» 1860-Kh godov,* 1964, p. 242; E. Vilenskaia, *Revoliutsionno e podpol'e v Rossii (60-e XIX v.),* 1965, p. 149; e A. Yarmoliskij, *Road to Revolution,* New York, 1959, p. 125).

L'idea dei «cinque» fu evidentemente mutuata dai fuorusciti russi a Londra, i quali a loro volta l'avevano presa da Mazzini (F. Venturi, *Il populismo russo,*

Torino, Einaudi, 1972; vol. I: *Herzen, Bakunin, Cernjševskij;* vol. II: *Dalla liberazione dei servi al nihilismo;* vol. III: *Dall'andata nel popolo al terrorismo).* La sola fonte per questa derivazione è A. Slepstov, il principale canale di trasmissione di idee fra Londra e Pietroburgo (vedi le memorie di Slepstov in *N.G. Cemjševskij, issledovaniia i materiali,* Saratov, 1962, pp. 266-268). Linkov (*op. cit.,* pp. 166-167, 242) aderisce alla consueta pratica sovietica di minimizzare le influenze dall'estero.

140 I rivoluzionari slavi meridionali formarono un'organizzazione anti-turca (*Omladina*) con una struttura cellulare incentrata attorno a un presidio «onorario» di cinque uomini (Garibaldi, Mazzini, Cobden, Herzen, e Cernjševskij); e il rivoluzionario russo Ivan Bočkarev svolse funzione di collegamento organizzando studenti serbi a Pietroburgo, quindi viaggiando nel 1867 a Belgrado per presenziare ad una riunione dell'Omladina (Venturi, *op. cit.,* vol. I). Un'organizzazione successiva con lo stesso nome (l'*Omladina* cecoslovacca dell'ultimo decennio dell'Ottocento) sviluppò la metafora della mano: vedi A. Vesely, *Omladina a pokrokové hnutì,* Praha, 1902, pp. 167-172; G. Simmel, *The Sociology of Secrecy and of Secret Societies,* in «American Journal of Sociology», gen. 1906, pp. 478-479.

141 La sua visita ad Odessa non è mai stata studiata oltre il breve commento in Pingaud, *Jeunesse,* cit., pp. 122 ss. La letteratura su Nodier (così come lo studio di Harivel su Bonneville) si limita alle questioni strettamente letterarie, come l'invenzione del melodramma e l'influenza esercitata su Victor Hugo e i primi romantici: vedi J. Larat, *La tradition et l'exotìcisme dans l'oeuvre de Charles Nodier (1780-1844). Etudes sur les origines du romantisme français,* 1923; e A. Olivet, *Charles Nodier, Pilot of Romanticisme,* Syracuse, 1964. Esistono studi bibliografici di Larat (1923), E. Bender (Lafayette, 1969), e S. Bell (Chapel Hill, 1971). Incredibilmente scarse le informazioni sulla sua attività giornabstica a Lubiana in R. Maixner, *Charles Nodier et l'Illyrie,* 1960. M. Salomon, *Charles Nodier et le group romantique,* 1908, rimane ancora molto stimolante, così come M. Hamenachem, *Charles Nodier. Essai sur l'imagination mythique,* 1972 (specialmente «*les attraits du cercle*», pp. 65-81).

142 Soriga, *Società,* cit., p. 110. Saitta considera identiche le due organizzazioni: *op. cit.,* vol. I, p. 81. Tugan-Baranovskij indaga altra letteratura ancora sulle due società *(Vtoroi zagovor generala Male,* in «Voprosij Istorii», 1974, n. 8, pp. 107-108). Lo studio di F. Radice sulla massoneria pone l'ipotesi che Buonarroti possa essere stato affiliato agli adelfi, i quali a loro volta potrebbero aver avuto un'esistenza precedente: *Les Philadelphes et les Adelphes,* in «Ars Quatuor Coronatorum», LV (1944), pp. 71, 89-92.

143 Radice, *op. cit.,* pp. 69-71; Gould, *op. cit.,* pp. 44-45; e J. Dautry, *Babuvistskaia traditsiia posle smerti Babefa i do revoliutsi 1830 g,* in *Frantsuzskìj ežegodnik, I960,* 1961, p. 181.

144 Radice, *op. cìt.,* pp. 76-77. Frost, *op. cit.,* vol. I, pp. 165 e ss.

145 C. Nardi, *La vita e le opere di Francesco Saverio Salfi (1739-1832),* Genova, 1925, p. 105; vedi anche *ibidem* la sezione sugli scritti massonici, pp. 189-198, e su *I melodrammi,* pp. 105-120. Sebbene il termine più tardo per melodramma fosse *melologo,* Salfi preferì conservare il termine originale francese, e inoltre dimostrò che questo nuovo genere di dramma sentimentale escogitato da Nodier aveva un antesignano nel *Pygmalion* di Rousseau del 1762.

146 Accetto la data 1811 suggerita dallo Schedatore dei documenti adelfici

al Public Record Office di Londra (Radice, *op. cit.,* p. 88) e 1812 come anno dell'amalgama con i filadelfi (Radice, *op. cit.,* p. 79), nonostante la possibilità oggettiva di post-datazione. I preziosissimi documenti adelfici riprodotti in «Ars Quatuor Coronatorum», LV (1944), pp. 89-117, sono — come la maggior parte dei materiali nelle pubblicazioni della massoneria ufficiale — incredibilmente sottovalutati e non utilizzati da quasi tutti gli storici di questi movimenti. Vedi anche Saitta, *op. cit.,* vol. II, p. 61.

[147] Archives Nationales, F7 6684, 283. Esistono due gruppi di copie della polizia dei decreti e degli statuti del Grande Firmamento e dei Sublimi Maestri Perfetti. Lo schedario era in disordine quando mi sono accinto a consultarlo; ho raccolto e utilizzato il gruppo più ordinato di copie.

[148] Archives Nationales, F7 6684, 286. Senza data, *Extrait du rituel à l'ouverture de chaque Eglise.*

[149] Archives Nationales, F7 6684, 284. Senza data, *Profession de foi du Synode de ou rassemblement des Sublimes-Elus;* e *Profession de foi de* , *ou rassemblement des Sublimes Maîtres Parfaits.* Vedi anche D. Tugan-Baranovskij, *Buonarroti i missiia Andriana,* in «Voprosij Istorii», 1977, n. 1, p. 124.

[150] Archives Nationales, F7 6684, 299. Senza data, *Livre des Statuts des Sublimes Maîtres Parfaits.* In un altro testo senza data, a fianco, *Livre des Statuts des Sublimes-Elus, gli Illuminés* in Germania sono una delle cinque «società segrete già costituite» nelle quali devono operare i rivoluzionari di questo secondo grado: cfr. *ibidem,* 289.

[151] Tugan-Branovskij, *Buonarroti,* cit., p. 127.

[152] *Ibidem,* p. 129.

[153] Archives Nationales, F7 6684, 295. Senza data, *Règlement des Eglises et des Synodes.*

[154] Caratteristica tipica della «nuova mentalità» creata dai romantici tedeschi nell'ultimo decennio del Settecento e indagata nel notevole studio di H. Brunschwig, *Enlightenment and Romanticism in Eighteenth Century Prussia,* Chicago, 1974, pp. 181-182.

Altre due opere che pure trattano della ripresa della credenza nel miracoloso in epoca romantica e fanno risalire ciò alla rivoluzione sono M. Abrams, *Natural Super-naturalìsm: Tradition and Revolution in Romantic Literature,* New York, 1971 (ove si sostiene che la fede nell'apocalisse per rivelazione fosse rimpiazzata dalla fede nell'apocalisse per rivoluzione), e R. Winegarten, *Writers and Revolution: The Fatal Lure of Action,* New York, 1974 (ove si critica il «rivoluzionismo romantico» che sostituì la religione con «assoluti fittizi»). Il poeta polacco Cyprian Norwid definì le rivoluzioni come «miracoli terrestri»; cfr. *Dziela Wszystkie,* vol. IIII, p. 390,

Il termine «miracolo» ricorre ripetutamente nei resoconti di prima mano degli avvenimenti rivoluzionari: «Tutto era miracoloso in quella riunione [...] più bello della più bella armonia di un'opera» scriveva un osservatore all'Assemblea Nazionale subito dopo lo scoppio della guerra nell'aprile del 1792; la vittoria militare decisiva divenne «il miracolo di Valmy»; e Fauchet, che aspettava la morte alla Conciergerie, fu definito dal compagno di cella come un essere che irraggiava *le goût du merveilleux*; cfr. Monglond, *Préromantisme,* cit., vol. II, pp. 409-410, 131, 18.

[155] F. Wey, *Vie de Charles Nodier de l'Academie Française,* 1844, p. 12; citato in Fach, *Naturschilderung,* cit., p. 9.

[156] *Fragments sur les institutions républicaines. Ouvrage posthume de Saint-Just précédé d'une notice par Ch. Nodier,* 1831, pp. 10-11 (PU).

[157] Wordsworth, *The Prelude,* XI, 140-144 (ed. originale 1850): «Not in Utopia, subterranean fields,/ Or some secreted islands, Heaven Knows where!/ But in the very world, wich is the world/ Of all of us, — the place where, in the end,/ We find our happiness, or not at all!».

[158] Brunschwig, *op. cit.,* p. 183.

[159] *Corinne, ou l'Italie,* 1820, I, 117 (ed. originale, 1807).

[160] Bouton, *Francs-maçons,* cit., p. 280.

[161] A Sant'Elena, Napoleone non pagò solo un tributo nei confronti di Buonarroti, ma lesse anche *Jean Sbogar* di Nodier (1818), su di un bandito dalmata che Nodier aveva posto alla testa dell'immaginaria confraternita dei *frères du bien commun;* cfr. Salomon, *op. cit.,* p. 89; Hamenachem, *op. cit.,* p. 42.

[162] Pianzola, *Svizzera,* cit., p. 128.

[163] Faivre, *Eckhartshausen,* cit., p. 544, ma anche 443 ss.

[164] Antoine Fabre d'Olivet, *Les vers dorées de Pythagore,* 1813. Estratti in A. Tanner (a cura di), *Gnostiques de la révolution, Fabre d'Olivet,* 1946, pp. 103-53. Questo interessante personaggio era discendente da una famiglia di perseguitati ugonotti ed era stato influenzato da Court e da altri occultisti tedeschi. Scrisse le più importanti *pièces d'occasion* per la Festa della Federazione *(Le Quatorze juillet,* dramma poetico, 1790), per la vittoria di Tolone *(Toulon soumis,* opera storica, 1794), e per l'incoronazione di Napoleone come imperatore (*Oratorio*, 1804): Tanner, *op. cit.,* pp. 279-286.

[165] Fabre d'Olivet, *La musique expliquée comme science et comme art et considérée dans ses rapports analogiques avec les mystères religieux, la mytologie ancienne et l'histoire de la terre,* 1896, p. I.

[166] *Ibidem,* pp. 46-47.

[167] *Ibidem,* pp. 81, 82.

[168] L. Angeloni, *Sopra la vita, le opere e il sapere di Guido d'Arezzo,* Paris, 1811.

[169] O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (1917); trad. it. *Il tramonto dell'Occidente,* Milano, 1957. Qui seguiamo la citazione dall'ed. ingl.: *The Decline of the West,* New York, 1939, vol. I, p. 282; anche 183 ss. per la distinzione generale fra uomo «faustiano» e «apollineo».

[170] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung,* 3 voll., 1954-1959; trad. it. *Dialettica e speranza,* Firenze, Vallecchi, 1967, come parafrasato in Furter, *L'Imagination,* 1/12; inoltre, sulla concezione di Bloch della musica come forma d'arte collettiva, rivoluzionaria, 1/10-1/13.

[171] Kuypers, *Les égalitaires,* cit., pp. 80-81.

[172] Sul Tooneel der Volksbechaving di Kats, vedi Kuypers, *Les liens d'amitié de Karl Marx en Belgique (1845-1848),* in «Socialism», LVIII (1963), p. 412, e le opere ivi consultate.

[173] Vedi *Der «Jesuitismus» als persönliches Ordensprinzip Weishaupts,* in Grassi, *Aufbruch,* cit., pp. 184-187.

[174] *Ibidem,* p. 238.

[175] Questo tema da Knigge, *Über Jesuiten, Freymaurer und deutsche Rosenkreuzer,* Leipzig, 1781, viene esaltato in Nicolai, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweif im Jahre 1781,* Berlin/Stettin, 1785. Ma il punto massimo di paranoia sembra essere raggiunto in Weishaupt, *Apolgie der Illuminaten,* Frankfurt/Leipzig, 1786. Per il commento di questi e altri lavori ancora, vedi Grassi, *op. cit.,* pp. 236-59.

[176] E. von Göchhausen, *Enthüllung des Systems der Weltbürgerrepublik,* Leipzig, 1786; Grassi, *op. cit.,* pp. 266-267.

[177] Modena, *Numero,* cit., pp. 869-870.

[178] Onnis, *Buonarroti,* cit., pp. 208-209.

[179] H. Gaubert, *Conspirateurs au temps de Napoléon I,* 1962, discute queste e le successive cospirazioni.

[180] Rapporto alla Convenzione sui «principi del governo rivoluzionario», in Godechot, *Pensée,* cit., p. 193.

[181] S. Askenazy, *Lukasinski,* Warsawa, 1929, vol. I, p. 400; Berti, *Rossiia,* cit., pp. 420-421, che sottolinea come Buonarroti fosse l'unico fra i rivoluzionari italiani a non condividere questa illusione. P. Robiquet, che talvolta esagera in relazione ai possibili coinvolgimenti di Buonarroti, ipotizza che Buonarroti possa aver collaborato con la Destra in precedenza: vedi *Buonarroti, une émeute cléricale à Bastia en juin 1791,* in «La Révolution Française», LIV (1908), pp. 502-504.

[182] Su A. Rozniecki, vedi Askenazy, *Tsarstvo pol'skoe 1750-1830 gg.,* 1915, pp. 73-77. Walerian Lukasinski, il principale martire della società, ispirò le successive generazioni di prigionieri politici polacchi e russi che lo vedevano o incontravano durante la sua lunga prigionia di più di 40 anni.

[183] Soriga, *Società,* cit., pp. 80-92, anche 115 ss. per l'influenza dei filadelfi. Napoleone aveva organizzato le proprie cellule di tipo massonico nell'esercito per controbattere l'influenza degli «scozzesi»; vedi F. Rousseau, *Les sociétés secrètes en Espagne au XVIIIe siècle e sous Joseph Bonaparte,* in «Revue des Etudes Historiques», mar. - apr. 1914, p. 184.

[184] Lord Pelham al conte di Malmesbury, dal diario di quest'ultimo, 10 giu. 1803, in *Diaries and Correspondence of James Harris, First Earl of Malmesbury,* 1845[2], vol. IX, p. 271. Questo passaggio è citato senza riferimento bibliografico in Frost, *Societies,* cit., vol. I, pp. 151-152. La storia in due volumi realizzata da Frost è una trattazione altamente sofisticata e ingiustamente negletta ad opera di un giornalista e testimone oculare veterano del movimento cartista, con un unico punto debole nell'inadeguata documentazione.

[185] F. Rousseau, *Sociétés,* cit., p. 189. Vedi anche i testi consultati in M. Kukiel, *Lelewel, Mickiewicz and the Underground Movements of European Revolution (1816-1833),* in «Polish Review», estate 1960, p. 62 nota 5.

[186] La sua straordinaria carriera è raccontata dal grande romanziere basco Pio Baroja, *Aviraneta o la vida de un conspirador,* Madrid/Barcelona, 1931, specialmente le pp. 15, 29-32, 84; e (per i suoi legami con Merino) pp. 41-50, 54. Gli

anni messicani di Aviraneta sono commentati in *Mis memorias intimas, 1825-1829,* Mexico, 1906. Dei suoi molti scritti sulla guerra di guerriglia, vedi in particolare *Las guerrillas espanolas o las partidas de brigantes de la guerra de la independencìa,* Madrid, 1870.

Piu in generale, sul tema della confusione degli schieramenti, vedi F. Rousseau, *Les sociétés secrètes et la révolution espagnole en 1820,* in «Revue des Etudes Historiques», gen.-feb. 1916, pp. 1-33.

187 De Maistre, *Eloge de Victor-Amédée III,* Chambéry, 1775, riportato in Triomphe, *Maistre,* cit., p. 98.

188 De Maistre, *Oeuvres complètes,* Lyon, 1886, vol. XIII, p. 204.

189 Triomphe, *op. cit.,* p. 498.

190 R. de Felice, *Note e ricerche sugli «illuminati» e il misticismo rivoluzionano (1789-1800),* 1960, p. 59.

191 A Lione prima della rivoluzione, a Losanna e a Pietroburgo come fuoruscito, Vedi *Joseph de Maistre et l'Allemagne,* in Triomphe, *op. cit.,* pp. 498-576.

192 De Maistre, *Quatres Chapitres inédits sur la Russie,* 1859, p. 27.

193 *Correctif à la gloire de Bonaparte ou lettre à ce général,* Venezia, 1798, pp. 15 e 22-23. È firmato «P.S.M. l’H.S.D.» (*l’homme sans Dieu).*

194 *Ibidem,* pp. 8-9, 28.

195 Paul Didier, *L’esprit et le voeu des français* e dello stesso autore, *Du retour à la religion,* commentati in A. Ducoin, *Paul Didier. Histoire de la conspiration de 1816,* 1844, pp. 9-13. Il primo lavoro (la cui paternità non fu nota fino al processo dell’autore) recita: «La rivoluzione è una ruota che il genio del male fa girare a suo piacere. Noi tutti vi siamo legati, e a colui che viene attratto verso la cima dal proprio orgoglio basterà una leggera spinta per precipitare irrimediabilmente»; Ducoin, *op. cit.,* pp. 10-11 nota 1.

196 *Ibidem,* p. 96.

197 *Ibidem,* p. 164. Lo studioso di intrighi polizieschi L. Grasilier sostiene *(Rétif de la bretonne inconnu*, 1927) che Restif prestò servizio come informatore della polizia sotto governi di tendenza opposta — un’ipotesi respinta da F. Funck-Brentano *(Rétif de la bretonne,* 1928, p. 312). Il riassunto della controversia effettuato da Monglond *(Préromantisme,* cit., vol. II, p. 324 nota 2) conclude che Restif era aggregato al «gabinetto nero» della polizia francese nell’aprile del 1798 come traduttore dallo spagnolo.

198 Faivre, *Eckhartshausen,* cit., p. 75, anche 72-84, 619-638, insieme con altro materiale in Billington, *Icon,* cit., pp. 279 ss.

199 Brengues, *Apport,* in *Les Fêtes,* cit., p. 589; H. Buisson, *Fouché duc d’Otrante,* Bienne, 1968.

200 Testo in De Maistre, *Oeuvres complètes,* cit., vol. XIV, pp. 371-372.

# Parte seconda

# Il predominio dei rivoluzionari nazionali

Nell’epoca post-napoleonica, la tradizione rivoluzionaria si liberò dalla crisalide della cospirazione per spiccare il volo sulle ali del nazionalismo. Sebbene generalmente respingessero la retorica universalistica dell’era rivoluzionaria francese, i nuovi nazionalisti seguirono l’esempio francese di mobilitazione militante e passionale delle masse contro il nemico straniero, proprio come quella del 1792-1794.

Italia e Polonia, le due nazioni che avevano più entusiasticamente accolto la rivoluzione francese, primeggiarono nell’ambito del nazionalismo europeo, vantando i più fecondi teorici della violenza rivoluzionaria.

La causa della rivoluzione nazionale fu quasi ovunque identificata nel costituzionalismo liberale, almeno fino alla rivoluzione del 1830. Da questa data, tuttavia, i rivoluzionari dissociarono sempre più l’ideale nazionalista di *fraternité* da quello liberale di *liberté* — soprattutto nell’Europa centrale ed orientale; e nell’Europa occidentale, il liberalismo costituzionale perse alcuni dei suoi primitivi legami con il nazionalismo rivoluzionario — trasformandosi in alternativa sperimentale, di evoluzione graduale, all’indirizzo rivoluzionario che faceva sempre più affidamento sull’elemento ideologico e sulla violenza. Negli anni quaranta del diciannovesimo secolo, una nuova generazione di rivoluzionari abbracciò l’ideale socialista anziché quello nazionalista — resuscitando la bandiera dell’*égalité* come rivale della *fraternité* dei rivoluzionari nazionali; e cominciò così la lunga lotta fra le due principali sètte della fede rivoluzionaria. Parigi rimase la Mecca della fede; ma il predominio del nazionalismo declinò dopo la sconfitta delle rivoluzioni del 1848, e l’ultima rivoluzione parigina — la Comune del 1871 — divenne leggenda e modello per i rivoluzionari sociali del futuro.

Tutto questo periodo francocentrico di fermento

rivoluzionario fu permeato da un fiorente romanticismo che tentò di scatenare immaginazioni e sentimenti con la forza del suo bagaglio simbolico naturalistico. In un'epoca di industrializzazione e urbanizzazione accelerate, doveva essere un'esigenza compensatoria identificare l'organizzazione rivoluzionaria con la semplicità pastorale, arcadica. Madre Natura non era più matematica, bensì organica; il suo fedele servitore non era più l'aristocratico massone costruttore del tempio perfetto, bensì il democratico «carbonaio» a suo agio nelle profondità della foresta[1]. Dietro il folklore perduto e l'idioma che ovunque i nazionalisti rivoluzionari cercavano di recuperare stava un'immaginaria età dell'oro[2]. Nelle rivoluzioni latino-americane questo stato di natura idealizzato fu associato al periodo precedente la dominazione straniera: il ritorno ad un idillio atzeco dopo «un sonno di tre secoli» nella rivoluzione messicana del 1808-1810[3]; alla pastorale, cinquecentesca Araucania nel caso della successiva rivoluzione cilena (e in una certa misura anche in quella argentina e quella peruviana)[4]. Anche nella parte latina del Nord America, la primissima sollevazione dei Canadesi di origine francese contro il predominio anglo-sassone fu guidata nel 1837 da «un'associazione segreta di fratelli cacciatori»[5].

I rivoluzionari sociali non furono a meno dei predominanti rivoluzionari nazionali nel tentativo di cominciare a costruire un mondo nuovo recuperando la purezza perduta e l'intimità familiare di scenari rurali. I concorrenti parigini, buonarrotiani, dei nazionalisti carbonari, i Veri Italiani, dividevano il loro gruppo in «Famiglie» — così come la Società delle Famiglie, la pionieristica organizzazione rivoluzionaria sociale di Blanqui del 1834. E Blanqui passò dalle sue famiglie ad un'organizzazione che pretendeva ancor più decisamente di ricreare l'armonia della natura: una Società delle Stagioni organizzata in una gerarchia di settimane, mesi, e stagioni. La pionieristica società comunista di Lione, del 1836, si chiamava Società dei Fiori: il suo statuto assegnava ad ogni membro il nome di un fiore o di una pianta, e il gruppo si riuniva la

mattina presto in una magnifica foresta sovrastante il fiume Saône[6]. Il gruppo rivoluzionario sociale tedesco che si riuniva a Parigi nella stessa epoca, la Lega dei Proscritti, adottò il modello dei banditi di campagna organizzandosi in capanne, montagne, capanne nazionali, e poi in tende, bivacchi, e accampamenti centrali[7]. Indipendentemente, in Svizzera, i rivoluzionari sociali di lingua francese si chiamarono Società del Cigno[8], seguito subito da un gruppo di lingua tedesca che si suddivideva in foglie, germogli, fiori, frutti — con seme al centro[9]. E in Inghilterra, le idee socialiste di Robert Owen, che fecero da battistrada, furono popolarizzate da una teoria rivoluzionaria della storia manifestamente derivata dallo studio dell'apicoltura. L'umanità avrebbe dovuto semplicemente seguire le api attraverso cinque successive rivoluzioni: una nobile selvatichezza, pastorizia, agricoltura, industria, e infine la creazione di una comunità dei beni come quella delle sagge api[10].

Il principale risultato del ritorno romantico verso la natura non consistette, tuttavia, nelle alternative socialiste ideali, bensì nei movimenti nazionalisti reali. L'immagine della nazione come organismo naturale, vitalistico, legittimò il nazionalismo rivoluzionario che dominò il periodo francocentrico. Dal momento che questo ideale nazionale, sovrapersonale, continua a frustrare l'uomo moderno tanto quanto a spronarlo, può meritare un attento esame: delle sue canzoni e dei suoi simboli, del suo «popolo» e della violenza di questo popolo. Questa «primavera delle nazioni» fu seminata dai carbonari italiani, e il raccolto non è stato ancora del tutto mietuto.

*Note alla parte seconda*

[1] J. Brengues, *La Franc-maçonnerie du bois,* 1973, sottolinea l'importanza di questa trasformazione simbolica dalla fredda pietra al legno vivente, che avrebbe

dovuto anticipare la «rivoluzione verde» (p. 292). In un altro ambito, un esempio fin troppo trascurato è il compositore d'opera italiano durante l'era rivoluzionaria a Parigi, Bernardo Porta, il quale prediligeva gli strumenti a fiato in legno (anziché in ottone) per ragioni ideologiche, romantiche - convinto in particolar modo che gli strumenti ricavati da arbusti medicinali curassero la gente con la loro musica: T. Fleischman, *Napoléon et la musique,* Bruxelles/Paris, 1965, pp. 105-106.

2 Sulla precedente storia di questa idea, vedi W. Veit, *Studien zur Geschichte des Topos der Goldenen Zeit von der Antike bis zum 18. Jahrhundert,* Köln, 1961. Per la trasformazione romantica dell'idea ad opera di un poeta prototipo alla fine del diciottesimo secolo, vedi H J. Mahl, *Die Idee goldener Zeitalters im Werk der Novalis,* Heidelberg, 1965.

Per un'importante analisi marxista di come la retrospettiva dell'età dell'oro divenisse sempre più «genuinamente rivoluzionaria», particolarmente tramite Rousseau e man mano l'età immaginata veniva fatta retrocedere nel tempo, vedi K. Keiles-Krauz, *Pisma wybrane*, Warzawa, 1962, vol. I, pp. 202-203, e anche pp. 188-225; e dello stesso autore, *La loi de la rétrospection révolutionnaire,* in «Annales de Sociologie», II (1985), pp. 315-338.

3 *Un sueno de très siglos,* commentato in L. Villoro, *El proceso ideologico de la revolution de independencia*, Mexico, 1967, pp. 146-153.

4 S. Collier, *Ideas and Politics of Chilean Independence, 1808-1833,* Cambridge, 1967, pp. 212 ss. In un lavoro del 1819 sul leader Bernardo O'Higgins, *The Triumph of the Natural,* l'ultimo discendente degli Indiani Araucani viene ritratto come pirata che da bordo di un vascello profetizza il ritorno alla perfezione della natura grazie alla militanza sotto le bandiere di O'Higgins (p. 215 nota 2). Lautaro, il capo dell'opposizione aracauniana, diede il suo nome all'originaria loggia massonica (fondata da Miranda a Londra nel 1796) che si sarebbe poi estesa in una catena di logge in Cile, Argentina, e Perù coinvolgendo O'Higgins e altri nella preparazione delle rivoluzioni nazionali. Vedi lo studio massonico di A. Zuniga, *La logia «Lautaro» y la independencia de America,* Buenos Aires, 1922, pp. 33-43; e il commento bibliografico e la comparazione con i carbonari da parte di J. Eyzaguirre, *La logia Lautarina y otras estudios sobre la independencia,* Buenos Aires/Santiago, 1973, pp. 1-14.

5 Su questi *«frères chasseurs»,* J. Bernard, *Les Rouges, Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIXe siècle,* Québec, 1971, p. 20.; e sul movimento più in generale, O. Tiffany, *The Canadian Rebellion of 1837-1838,* Buffalo, 1905 (rist. Toronto, 1972) pp. 61 ss.

6 Vedi l'importante testamento dello *chef d'atelier* di Lione che guidò questo movimento: Joseph Benoît, *Confessions d'un prolétaire,* 1968, p. 59; anche M. Buffenoir, *Le communisme à Lyon de 1834 à 1848,* in «Revue d'Histoire de Lyon», VIII (1909), p. 348.

7 Silbernagl, *Die geheimen politischen Verbindungen der Deutschen in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts,* in «Historisches Jahrbuch», XIV (1893), pp. 803-806. La traduzione alternativa dei nomi del quartier generale centrale (*Nationalbütte* e *Brennpunkt)* come «rifugio nazionale» e «punto focale» perde tutte le sfumature naturalistiche del tedesco.

8 Su la *société du cygne* nel Vaud, vedi E. Barnikol (a cura di), *Geschichte des religiösen und atheistischen Trühsozialismus,* Kiel, 1932, p. 18.

[9] Il sistema di *Blatt, Knospe, Blute* e *Kern* viene esposto da Weitling nel suo *Evangelium des Armen Sünders,* Bern, 1845, cap. X: *Die Organization der Propaganda.*

[10] Il ruolo del testo di John Minter Morgan, *The Revolt of the Bees,* (a puntate sul «Cooperative Magazine», 1826) nel divulgare le idee di Owen è trattato da W. Armytage, *Heavens Below. Utopian Experiments in England 1360-1960,* London, 1961, p. 131. Il primo uso del termine «comunionista» in senso sociale anziché religioso apparve su «Cooperative Magazine», nov. 1827, p. 509 (Bester, *Evolution,* cit., p. 279), e nei successivi anni trenta i radicali owenisti si definirono «comunionisti» fondando un proprio settimanale dal titolo «The Working Bee».

Già nel 1840, il primo storico del socialismo, L. Reybaud, notava che l'impulso dietro agli esperimenti di Owen e Fourier consisteva nel «ritorno alla natura piuttosto che nell'esortazione al perfezionamento della civiltà» *(Etude,* cit., p. 25). Fourier andò ancora oltre con la sua fantasia arcadica del falansterio, con la contrapposizione fra forme d'associazione false e sporche e forme «naturali ed attraenti», e con la sua visione cosmica di un'armonia naturale e di legami erotici anche fra i corpi celesti.

# V

## I cospiratori costituzionalisti (1815-1825)

Nel marzo del 1814, mentre gli eserciti delle monarchie europee entravano a Parigi, tutte le speranze rivoluzionarie parvero eclissate. Il figlio di Babeuf si suicidò; e Simon Duplay consegnò alle fiamme il suo «libro verde», l'unico che avrebbe potuto tramandarci l'esatta storia delle prime cospirazioni rivoluzionarie. Ma non aveva appena finito di distruggere questo cospicuo elenco di tutto ciò che «aveva disturbato la tranquillità della Francia» dal 1792, che fu costretto a cominciarne un altro. Infatti, lavorando per i Borboni reinsediati dal 1815 al 1827, anno della sua morte, Duplay compilò circa quindicimila cartelle su organizzazioni realmente esistite e di gran lunga più fantasiose dei filadelfi di Nodier o dei Sublimi Maestri Perfetti di Buonarroti. Nella sua ottica, il prototipo dell'organizzazione rivoluzionaria era quella di Didier; e il ruolo principale nello sviluppo del movimento rivoluzionario in tutta la Francia era stato svolto dalla società massonica di Misraim, vale a dire il rito Egiziano originale comprendente novanta gradi di appartenenza [1].

Il rinascere dell'attività rivoluzionaria durante la restaurazione andò ben oltre le cospirazioni segrete in Francia. Infatti, il decennio 1815-1825 vide una nuova generazione di rivoluzionari liberali e costituzionalisti mobilitare la massa dietro obiettivi nazionali anziché universali. Le cospirazioni che sfidarono il nuovo mondo «restaurato» al Congresso di Vienna[2] rappresentarono di fatto il primo movimento politico

giovanile dei tempi moderni. Specie tutta europea, i liberali rivoluzionari dell'inizio del diciannovesimo secolo anticiparono un importante fenomeno extra-europeo dell'inizio del ventesimo: la congiura segreta di giovani ufficiali e intellettuali per cercare di schiudere l'accesso al potere politico in una società stagnante, tradizionale.

La figura di un leader critico nei confronti della tradizione è indispensabile per la politicizzazione di un movimento giovanile. Così come Federico il Grande per la generazione originaria dello *Sturm und Drang* nella Prussia degli anni settanta del diciottesimo secolo, oppure i Kennedy per il movimento giovanile degli scorsi anni sessanta in America, Napoleone rappresentò meno una figura paterna quanto piuttosto quella di un fratello maggiore che guidava i giovani in battaglia contro l'autorità patriarcale. Nello stesso tempo, Napoleone diventava più grande che in realtà, essendosi innalzato «sopra la preoccupazione mondana di fondare una dinastia», per accettare invece «la provvidenziale missione [...] di distruggere l'isolamento dei popoli, diffondere la civiltà lontano, fare a pezzi le corone»[3]. Egli aveva, in breve, tentato di realizzare ciò che altri avevano solo sognato: la trasformazione politica del mondo.

La messianica riapparizione dall'isola d'Elba per i «cento giorni» prima della sconfitta definitiva sul campo di Waterloo aveva riattualizzato l'immagine di un Napoleone rivoluzionario anziché tiranno: egli adottò infatti i principi costituzionali delle libertà civili e di una distribuzione federale del potere; inoltre, prese al proprio fianco il marchese di Lafayette, il simbolo vivente del successo della rivoluzione costituzionale sia in America sia in Francia.

Sia che i giovani europei combattessero per o contro di lui, Napoleone lasciò loro la sete d'eroismo, e anche di martirio. Egli allargò gli orizzonti, destò appetiti, e infettò di passione politica la gioventù europea. Le tre nazioni che dominarono la tradizione rivoluzionaria nella prima parte del diciannovesimo secolo — Francia, Italia, e Polonia — furono precisamente quelle in cui il culto di Napoleone era più

sviluppato.

I nuovi rivoluzionari formatisi nell'era napoleonica non cercavano ancora la completa rivoluzione sociale; ma chiaramente volevano qualcosa di più della semplice indipendenza politica o della riforma costituzionale. Mickiewicz sosteneva un'improbabile combinazione fra Cristo e Napoleone; Piasecki alludeva vagamente alla «creazione di un nuovo popolo»[4].

Ma chiedersi ciò che veramente essi volessero significa porre l'interrogativo più irrisolto — e anche il più importante — circa la vocazione rivoluzionaria. Cercare di delineare contorni precisi dell'utopia poteva portare più al sogno che alla rivoluzione: qualsiasi elenco di richieste precise poteva condurre a snervanti discussioni e divisioni fra i rivoluzionari — facilitandone magari la cooptazione da parte dei poteri costituiti.

Perciò, il successo dei primi cospiratori nel sollevare ampie fette d'Europa contro quei poteri costituiti non fu dovuto all'indicazione precisa del tipo di società cercato; né il loro dinamismo potrebbe essere spiegato semplicemente come sottoprodotto di una borghesia perpetuamente in ascesa. L'onda d'urto della rivoluzione industriale non aveva ancora raggiunto il continente: e il movimento rivoluzionario era più forte — nella penisola iberica, in Italia, Grecia, e Russia — proprio dove la borghesia era più debole e la *leadership* essenzialmente aristocratica.

Il principale obiettivo riconosciuto del movimento rivoluzionario — la limitazione della monarchia tramite «costituzione» formale — era probabilmente il suo aspetto meno compreso. L'ambasciatore francese presso il regno di Napoli chiese a un contadino pugliese all'inizio del 1818: «Ma cos'è questa costituzione che domandate?», e ricevette la risposta: «Non ne so nulla, ma faranno meglio a darcene una»[5]. La visione del mondo romantica dei giovani rivoluzionari non fu modellata solo dalla magia napoleonica ma anche dall'esperienza di cameratismo all'interno dei loro

segreti cenacoli. Queste confraternite esclusivamente maschili sublimarono l'eros in aspirazioni ideali, fornendo a giovani sbandati di un'epoca turbolenta una comunità di fede che riportava ad un tempo precedente, meno complesso. Il *groupuscule* fraterno era il modello; la «politica del miracoloso» era il motore; e il Secondo Avvento rivoluzionario era la destinazione.

Il più importante movimento dell'epoca fu quello dei carbonari italiani: il primo a mobilitare le masse per una causa nazionale tramite un'organizzazione segreta. Affiliando in un breve lasso di tempo almeno trecentomila membri[6], l'organizzazione rappresentò per la restaurazione conservatrice un pericolo che andava ben oltre i confini italiani: i carbonari costituirono una sfida diretta sia alla stabilità sia alla legittimazione del dominio degli Asburgo, l'anello di giunzione dell'ordine post-napoleonico. Essi minacciarono i due pilastri della costruzione di Metternich, i confini tradizionali e l'assolutismo monarchico, precisamente dove la loro tenuta era più debole: nella frammentata penisola italiana.

## *La fratellanza della foresta*

Quando il principale collaboratore di Buonarroti parlò del movimento rivoluzionario sotto la restaurazione come del «partito del Giura»[7], si riferiva tanto alla genealogia quanto alla geografia della tradizione rivoluzionaria. I filadelfi degli anni novanta del diciottesimo secolo erano originari della boscosa e relativamente spopolata regione del Giura fra Besançon e Ginevra; in questa regione operò Buonarroti prima di trasferirsi a Bruxelles nel 1824[8]; e l'idea romantica del recupero di un'età dell'oro perduta continuò ad allignarvi fino alla formazione dell'ultima lega di rivoluzionari romantici all'inizio degli anni settanta, la *Fédération Jurasienne* di Bakunin. Dostoevskij spedisce la sua caricatura anti-

rivoluzionaria di Bakunin, Nicolaj Stavrogin dei *Demoni,* a suicidarsi nei Giura, ma paga anche un riluttante tributo al sogno rivoluzionario, a «l'ideale di Ginevra»:

> L'età dell'oro, la più inverosimile di tutte le illusioni, per cui gli uomini davano la loro vita e tutte le loro forze, per la quale morivano e si uccidevano e si sacrificavano i profeti, senza la quale i popoli non vogliono vivere e non possono neppure morire! [9].

All'inizio del diciannovesimo secolo, dal Giura scesero i primi profeti della sollevazione delle masse: la Società dei Buoni Cugini Carbonai[10]. Questa metamorfosi rurale della massoneria di Besançon fu esportata dagli eserciti napoleonici nell'Italia meridionale, dove venne politicizzata e diffusa per tutte le Due Sicilie durante il regno dell'eccentrico cugino di Napoleone, Gioacchino Murat (1808-1815). Un ruolo preminente fu svolto da un veterano del gruppo di Besançon, Jean-Pierre Briot, la cui passione per un nuovo tipo di fratellanza della foresta fu manifestamente alimentata dall'esperienza di fuga dalle galere austriache nella Foresta Nera e dalla sua esperienza politica in qualità di commissario rivoluzionario per l'isola d'Elba nel 1801-1802, prima di spostarsi a Napoli e fondarvi nel 1807 il primo gruppo di carbonari[11].

Questo nuovo ordine rituale assunse lo stesso tipo di struttura difensiva basato sui legami familiari e l'omertà che successivamente sarebbe stato fatto proprio dalla Mafia[12]. Attrasse la piccola aristocrazia e la piccola borghesia professionista che non erano state tanto coinvolte nelle tradizionali logge massoniche come i loro colleghi nell'Italia settentrionale[13]. I carbonari spronarono all'attività politica un popolo fino allora acquiescente, costituendo così minaccia immediata per il re Ferdinando I, un Borbone tradizionalista restaurato sul trono napoletano nel 1815.

Il rituale carbonaro al Sud fu molto più efficace nella mobilitazione delle masse che non il tradizionale rituale massonico al Nord. Simboli familiari e naturalistici sostituirono

il linguaggio matematico e occultistico della massoneria: i carbonari erano una confraternita artigiana dei boschi, non un ordine esoterico chiuso in un tempio; essi si incontravano in un negozio borghese (cioè la «vendita», il termine usato dalle loro sezioni locali) anziché in una loggia aristocratica; ed esortavano i neofiti a seguire le orme di un santo patrono (Teobaldo, che rinunciò alla civiltà per la vita semplice del carbonaio) piuttosto che cercare di scoprire i segreti esoterici di Salomone, Pitagora, eccetera. Ancor più importante, i carbonari seppero sfruttare i simboli religiosi popolari in regioni fortemente cattoliche.

L'affiliazione era innanzitutto concepita come iniziazione ad una sorta di confraternita cristiana superiore. Il postulante per il secondo grado d'affiliazione riceveva una corona di spine simile a quella del Cristo. Quando più tardi la società divenne più esplicitamente politica, l'iniziazione arrivò ad includere la salita del Calvario davanti a Caifa, Erode, e Pilato: era implicito in questo rito che il Cristo avesse indicato la via dell'opposizione al potere costituito, all'altare e al trono insieme. Il quarto, e finale, grado d'iniziazione comprendeva la legatura alla croce e il ricevimento delle stimmate prima di essere redento e accettato come gran-maestro, grande eletto per la lotta alla tirannia [14].

Il percorso dei carbonari dalla filantropia alla politica non è mai stato delineato con precisione. Ma sembra che anche in questo caso le fantasie dei reazionari assolvessero ad una parte precisa nella formazione dei rivoluzionari: infatti, la versione Carbonara delle origini del gruppo sembra mutuata dal racconto del contro-rivoluzionario Barruel, secondo il quale i fuggiaschi scozzesi del sedicesimo secolo avrebbero cercato la libertà nelle foreste come carbonai. Quando si smarrì durante una partita di caccia, re Francesco I di Francia fu da loro aiutato, fu iniziato ai loro riti, e divenne quindi loro protettore[15].

Nel 1812, i carbonari avevano ormai assunto la loro configurazione caratteristica a struttura cellulare, locale e

segreta, dominata da una sezione superiore, l'«Alta Vendita». Di fatto, i carbonari divennero un contro-governo piramidale in seno al regno di Napoli, e si prefissero il compito di costituire un corpo legislativo comprendente anche le altre tribu (le suddivisioni etnico-territoriali dei carbonari) organizzatesi in breve tempo nei domini della Chiesa e nelle altre province italiane. I carbonari mescolarono dunque il nuovo ideale costituzionale all'antico sogno dell'unità italiana.

I carbonari combinarono tutte e tre le credenze fondamentali della tradizione rivoluzionaria: la convinzione nell'incompiutezza della rivoluzione, la fede nell'autorità della Natura contro la tradizione, e nell'organizzazione gerarchica, segreta.

La credenza nell'incompiutezza della rivoluzione era particolarmente diffusa in Italia, dove la rivoluzione francese e le riforme napoleoniche avevano trovato maggior eco e un notevole appoggio. La borghesia italiana era scontenta del ritorno ad un sistema monarchico conservatore, senza neppure la parziale garanzia di libertà costituzionali offerta dalla Carta francese del 1815.

La società Carbonara concepiva se stessa come erede di una ricca genealogia di sette e associazioni che avevano tenuto vivo l'«incontaminato linguaggio della natura» per guidare l'uomo alla «contemplazione della natura invariante, all'amore della collettività umana»[16]. E sebbene un'umanità caduta vittima della violenza e dell'intrigo avesse «rinunciato al dolce nome di fratello»[17], era pur sempre possibile diventare un «buon cugino» affiliandosi ai carbonari.

La foresta circondava lo spazio preservato alla bontà dai bravi carbonari; ciascun apprendista portava con sé una scheggia di legno sperando che si trasformasse in carbone ed egli, di conseguenza, in carbonaro. Il granmaestro usava un'ascia (al posto del martelletto per presiedere le riunioni) su di un ceppo, simbolico tronco d'albero verso il quale convergevano organicamente tutti i rami della società. Questi rami dividevano comuni radici nella terra, e facevano tutti

parte dello stesso grande albero, le cui foglie ricordavano alla segreta fratellanza

> che come i nostri progenitori, dopo aver perso la loro innocenza, coprirono le loro vergogne con foglie, così i Buoni Cugini dovranno dissimulare le colpe dei loro compagni uomini, e particolarmente quelle della Società[18].

Il segreto divenne lo stile di vita dei carbonari, con le loro riunioni nascoste al pubblico, con parole d'ordine, lasciapassare e segnali segreti. Anche la disciplina gerarchica era importante. Il granmaestro esercitava un potere assoluto; nessun buon cugino poteva aprir bocca nel corso di una riunione senza il permesso del capo della fila in cui sedeva; ed erano prescritte penalità per mancanze commesse sia a livello etico personale sia nell'ambito del rituale societario.

La scala di legno — simbolo dell'ascesa dell'uomo alla perfezione — era sempre presente sopra il tavolo del maestro di loggia; e la «scala» era appunto uno dei principali segni di riconoscimento sia degli apprendisti che dei maestri[19]. Il loro segnale di riconoscimento — l'irrigidimento verso il basso di entrambe le braccia con i pugni chiusi — può considerarsi un lontano antenato del saluto rivoluzionario: il braccio singolo alzato con pugno chiuso. Sulla tavola del maestro erano sempre appoggiate fascine — ovvero «fasci», un simbolo che riportava all'antica Roma e che sarebbe stato riattualizzato nella Roma di Mussolini. Per i carbonari i fasci simboleggiavano i «membri del nostro rispettabile ordine, uniti in pace»[20].

Allo scopo di trasformare simbolicamente ogni scheggia di legno nel più puro e utile carbone, le riunioni erano concepite come riti di purificazione nel fuoco di fornaci all'interno di grotte segrete ubicate nella foresta[21]. Coloro che pervenivano a livello di grande eletto dovevano prender parte alla più stupefacente di queste prove del fuoco. Il granmaestro entrava da una porta segreta a Ovest. «Due guardie chiamate "fiamme" sono poste ad ogni lato della porta, con due sciabole come lingue di fuoco»[22]. I membri sedevano in assise

triangolare all’interno di un locale triangolare sotto tre candelabri sospesi simboleggianti le tre fonti di luce del firmamento (sole, luna, e stella polare). La seduta era aperta con sette colpi d’ascia sferrati dal granmaestro sopra il ceppo cerimoniale verso Est, decorato per l’occasione non solo da un fuoco simbolico, ma con «numerose fiammelle gialle»[23].

I candidati considerati indegni d’ammissione venivano bocciati con «voto sfavorevole» segnato a carbone su di un registro nero. C’era l’obbligo — diremmo quasi scottante — di rispettare il segreto nei confronti di estranei e di confidarsi senza remore con i confratelli. I nomi dei membri ripetutamente assenti dalle riunioni venivano espunti dagli elenchi d’affiliazione e bruciati alla presenza degli affiliati[24].

I carbonari rappresentarono l’ideale punto d’incontro per coloro che erano stati politicizzati nel corso dell’epoca rivoluzionaria e condividevano la loro determinazione a «scacciare i lupi dalla foresta»[25]. Nel 1817, la società diede alle stampe opuscoli che esortavano allo sciopero fiscale fin quando il re non avesse concesso una costituzione scritta[26]. L’impegno politico crebbe finché i carbonari non diressero la riuscita sollevazione napoletana del luglio 1820. Poi, quando le truppe austriache scesero per sedarla, i carbonari presero la guida di una rivoluzione analoga al nord, in Piemonte[27].

Queste spettacolari, seppur effimere, sollevazioni italiane rappresentarono per la tradizione rivoluzionaria gli eventi decisivi dell’epoca della Restaurazione. Esse furono l’anello di giunzione delle rivoluzioni costituzionaliste che erano cominciate cinque anni prima con le ribellioni coloniali contro la Spagna e che sarebbero finite cinque anni più tardi con la sconfitta in Russia dei decabristi. La sollevazione italiana fu ispirata alla riuscita rivoluzione spagnola del gennaio 1820[28]; e a loro volta gli italiani ispirarono i russi.

### *Gli echi internazionali*

La prima — e l'unica riuscita — eco ai carbonari fu quella di un conclave segreto di rivoluzionari tenutosi verso la fine del 1820, proprio nel periodo in cui le potenze controrivoluzionarie siedevano al Congresso di Troppau. Un gruppo di Europei-orientali si riunì a Ismail, alle foci del Danubio, per ascoltare i piani di un'imminente sollevazione in Grecia stesi da un'organizzazione notevolmente simile alla Carboneria: la *Phìliki Hetairia,* ovvero Società Fraterna. Costituita nel 1814 da greci nei pressi di Odessa[29], era simile all'organizzazione italiana nei riti e nei giuramenti d'iniziazione e nella sua mescolanza di simboli massonici e cristiani. Aveva una gerarchia composta da quattro livelli, cui più tardi si aggiunsero tre livelli speciali superiori sotto un direttivo di sette uomini. Questa complessa struttura segreta si sviluppò rapidamente, crescendo soprattutto nella vasta comunità mercantile greca del Mediterraneo. I suoi affiliati spaziavano da Gibilterra ai porti russi del Mar Nero, e i suoi ranghi costituirono un rifugio e un motivo di ulteriore impegno per i veterani balcanici di un decennio di lotte intermittenti contro i turchi.

La Hetairia godeva di quattro vantaggi rispetto alla Carboneria: un importante appoggio in seno alla struttura di potere continentale (il generale Ypsilanti, *aide-de-camp* dello zar Alessandro I); un nemico non-europeo (i turchi musulmani); un'ottica più esplicitamente politica (prevedeva due ordini di base, quello inferiore di cittadino, e quello superiore di amministratore); soprattutto, una canzone. Infatti il movimento nazionale greco si raccolse attorno ad inno militante, anti-turco, il *Thourios,* che elettrizzò il popolo greco con una rapidità «forse unica nella storia» ancor prima che il suo autore, il poeta Rhigas Velestinlis, fosse arrestato con i suoi strumenti e tradotto dagli Asburgo agli Ottomani per essere da questi giustiziato nel 1798. Se la rudimentale organizzazione di «buoni cugini» che egli aveva fondato a Vienna con ramificazioni a Belgrado e a Bucarest fu per certi aspetti anticipatrice della Hetairia, il suo inno precorse la funzione scatenante della musica nelle rivoluzioni del diciannovesimo

secolo[30].

Dal momento che la canzone di Rhigas faceva appello a tutte le genti balcaniche, e la Hetairia di Ypsilanti (di cui Rhigas era stato a suo tempo segretario) era forte in tutti i Balcani, nacquero speranze di un'insurrezione generale appoggiata dalle armi russe contro i turchi. Ma nel 1817 l'assassinio del militante Karageorge, già eletto a capo della Serbia costituzionale, privò la Hetairia della sua più potente alleata; e il fallimento di una sollevazione in Moldavia e Valacchia all'inizio del 1821 soffocò la prospettiva di una liberazione danubiana o trans-balcanica[31].

Ciò nonostante, l'insurrezione che prese le mosse in Grecia nel marzo del 1821, fece rinascere le speranze anche altrove, stimolando l'immaginazione romantica con l'ideale dell'antichità classica e attraendo anche i conservatori come crociata di solidarietà cristiana. Alla fine la Grecia ottenne l'indipendenza, ma solo dopo che le grandi potenze riuscirono ad insediare un monarca conservatore; e la lotta greca divenne per molti versi la valvola di sfogo per l'esuberanza rivoluzionaria dell'epoca. Addirittura anche i monarchi conservatori sottoscrissero la causa «rivoluzionaria» contro il sultano turco.

Ma i radicali romantici esaltarono il significato di questa battaglia nell'antica culla della democrazia, e la rivoluzione nazionale greca assunse una durevole importanza storica per la tradizione rivoluzionaria, risollevando il prestigio della rivoluzione costituzionale in tutta Europa proprio nel momento in cui questa causa pareva più umiliata. Essa fornì, a livello di immaginario, gli elementi di distinzione fra la causa della rivoluzione nazionale e quella sociale; e mobilitò politicamente i più autorevoli scrittori romantici[32]. Shelley scrisse in suo onore il suo ultimo dramma, *Hellas;* e i suoi simpatizzanti nel campo della cultura aiutarono a divulgare il nuovo termine «liberale», indicando con esso tutti coloro che lottavano per limitare il potere di re e clero per mezzo di costituzioni e diritti civili. Lord Byron concorse alla fondazione della nuova

rivista «Liberal», e pubblicò nel 1822 il suo *Verse and Prose from the South;* egli si garantì poi la posizione di eroe romantico dell'epoca morendo come volontario in Grecia due anni dopo.

In effetti l'ideale liberale crebbe al Sud. Se, dopo l'Italia, la Grecia divenne la causa dei rivoluzionari europei negli anni venti del diciannovesimo secolo, fu nel decennio precedente in Spagna che la parola «liberale» venne per la prima volta scritta sulle bandiere della rivoluzione nazionale[33]. La nascita del termine «liberale» in Spagna — in opposizione al termine «servile» — segna la consapevole apparizione di una terminologia manichea da battaglia fra i rivoluzionari[34]. Il nuovo assetto costituzionale degli anni seguenti significò agli occhi dei rivoluzionari più che una semplice vittoria dei «democratici» sugli «aristocratici» (il dualismo più violentemente polemico dell'era rivoluzionaria francese): la nuova rivoluzione «liberale» segnava infatti la nascita di un nuovo tipo di uomo, il «liberale», finalmente liberato da ogni eredità servile.

Lord Castlereagh introdusse il termine alla Camera dei Comuni all'inizio del 1816, denunciando i «liberali» spagnoli alla stregua di «un partito perfettamente giacobinico»[35]. In quel periodo il nuovo ideale si era già diffuso in Francia, e precisamente durante i cento giorni di rinnovata speranza che seguirono il drammatico ritorno di Napoleone dall'Elba nel marzo 1815. Joseph Rey di Grenoble, dove Napoleone ricevette una delle sue accoglienze più tumultuose, disse all'imperatore in aprile che era spuntata l'era delle «idee liberali» e delle «costituzioni liberali»[36]; e che Napoleone avrebbe dovuto porsi alla testa di questo nuovo movimento come «figlio prediletto della più liberale delle rivoluzioni»[37].

Dopo la sconfitta di Napoleone a Waterloo e il suo definitivo esilio, molti personaggi più anziani come Lafayette e Cousin che lo avevano affiancato durante il suo periodo «liberale», furono favorevolmente impressionati dalla carta

costituzionale sotto la quale il restaurato Luigi XVIII si impegnava a governare. Lafayette confidò a Jefferson l'intenzione di «unirci al trono costituzionale dei Borboni, nel contempo lottando per renderlo quanto più nazionale e liberale possibile»[38].

Ma per la generazione più giovane questa bandiera «nazionale e liberale» era macchiata fin dall'inizio. Napoleone aveva sollevato grandi aspettative nei suoi ultimi cento giorni, e molti giovani soldati e studenti che non avevano mai conosciuto altro modello non potevano accettare la restaurazione borbonica: «Essi giurarono che la Francia si sarebbe risollevata da quei giorni di lutto»[39].

Nel febbraio 1816, Rey formò nella sua nativa Grenoble la prima società segreta francese del periodo della restaurazione: l'Union libérale[40]. Sembra che avesse un'ispirazione e un'ambizione internazionali, dal momento che camuffò i suoi statuti sotto forma di editoriali della «Boston Gazette» del 1796[41]. L'organizzazione reclutò esiliati politici francesi in Germania, Svizzera, e Belgio[42] e ricalcò le orme di Buonarroti imponendo un terzo livello superiore ai due gradi, tradizionalmente massonici, di affiliazione. Rey trasse ispirazioni dai suoi contatti con la Germania e successivamente divenne attivo propagandista in Svizzera dei piani di Buonarroti per un'organizzazione rivoluzionaria internazionale[43].

L'Union allacciò presto dei legami con i rivoluzionari d'alto rango che costituirono la spina dorsale di quelli che sarebbero poi stati chiamati i «carbonari francesi»: Lafayette, Voyer d'Argenson, Dupont de l'Eure, e Victor Cousin. Nel frattempo, la crescente popolazione studentesca post-bellica di Parigi cominciò a utilizzare indipendentemente le logge massoniche per l'agitazione repubblicana. Un'organizzazione in particolare, formata poco dopo il settembre 1818 sotto il nome illuminista di Amici della Verità, divenne centro degli studenti radicali acquisendo più di mille membri[44].

La proliferazione di organizzazioni e manifestazioni nella

Francia degli anni 1819-1820 non rivela una forza dirigente o un programma unici. I circoli studenteschi della restaurazione condividevano con le spie della polizia che li perseguivano la poco plausibile convinzione che l'attività di pochi avrebbe in qualche modo provocato il risveglio di molti: nonostante tutte le apparenze contrarie, gli studenti credevano che il destino della Francia moderna dipendesse da un repentino mutamento politico; e in quest'ottica, il loro obiettivo era semplicemente la liquidazione della monarchia borbonica imposta dall'estero. Il partito anti-monarchico degli «indipendenti» fu quindi infiltrato da studenti che sostituirono il termine sovversivo spagnolo «liberale», adottando per la loro organizzazione l'ancor più terrificante termine italiano «carbonari».

Strumentalizzando le logge massoniche per la mobilitazione rivoluzionaria, tramite gli Amici della Verità gli studenti trasformarono il giornale «Aristarque français» in organo di propaganda delle idee rivoluzionarie nel 1819. Lo stesso gruppo tentò di organizzare un «direttorio» e una rete cospirativa classica a celle di cinque membri («brigate»)[45]. Ma la dirigenza fu molto lacunosa, e spesso queste brigate si abbandonarono alla violenza pura e semplice. Esse rappresentarono comunque il primo dispiegamento in Francia di questo tipo di organizzazione al di fuori delle cellule basate su militari in Francia.

Gli studenti francesi del 1820 coniarono la giustificazione tipicamente moderna della violenza rivoluzionaria come misura di difesa contro la violazione, da parte del potere, dei loro diritti costituzionali:

> Tutti gli sforzi compiuti da un popolo per riconquistare la costituzione che la violenza o l'inganno gli hanno strappato sono legittimi[46].

Le innumerevoli mini-rivolte dei carbonari francesi[47] furono giustificate dalla convinzione che rendere pubblico parte del segreto avrebbe incentivato il cambiamento rivoluzionario: di qui, la fede esagerata nel potere della dimostrazione

*(manifestation)* o del proclama *(manifeste).* Questa stessa fede era direttamente correlata alla convinzione che all'interno della società segreta venisse generandosi un nuovo potere spirituale.

I giovani rivoluzionari comparavano talvolta il loro potere a quello del magnetismo e dell'elettricità — le forze della natura recentemente scoperte che sembravano svelare nuovi poteri oltre a quelli descritti dalla meccanica newtoniana[48]. Prati effettuò un pellegrinaggio in visita a Mesmer prima di unirsi a Buonarroti[49], e Buonarroti nutrì un analogo interesse per Swedenborg[50]. La rivoluzione fu direttamente collegata allo spiritualismo da Barbès, una delle figure chiave delle società segrete rivoluzionarie degli anni trenta del diciannovesimo secolo[51]. Robert Owen, che influenzò sia Rey sia Buonarroti, alla fine divenne uno spiritualista completo[52].

In un'atmosfera del genere, i rivoluzionari vedevano Buonarroti alla stregua di «una potenza occulta i cui tentacoli si estendevano sull'Europa intera»[53]. Buonarroti cercò di strumentalizzare le organizzazioni di carbonari come in precedenza aveva fatto con quelle massoniche, e probabilmente prestò la sua collaborazione alla delegazione repubblicana francese che giunse a Napoli verso la metà degli anni venti per prendere contatto con la Carboneria[54]. I suoi principali amici e protettori a Ginevra, i fratelli Fazy, costituivano un fondamentale anello di giunzione fra il movimento italiano e quello francese[55]. James Fazy era particolarmente affascinato dal potenziale rivoluzionario della gioventù, e ben presto scrisse quella che può forse essere considerata la prima dichiarazione programmatica di guerra generazionale dei tempi moderni. La sua *Gérontocratie* del 1828 concepiva la lotta rivoluzionaria come necessaria risposta a un sistema politico che impediva qualsiasi partecipazione al di sotto dei quarant'anni; e ad un'ideologia che frustrava l'entusiasmo della gioventù per le scienze applicate come mezzo per moltiplicare il rendimento umano[56].

In occasione dei frequenti incontri con i rivoluzionari lo stesso Buonarroti attraversava il confine svizzero con la Savoia all'altezza di Nyon per iniziare giovani francesi al primo grado d'affiliazione Carbonara[57]. Il suo fido collaboratore Prati fondò una *vente* Carbonara a Losanna[58] e divenne il quadro di collegamento fra il direttivo dei carbonari francesi e l'Alta Vendita a Napoli. Prati era anche membro della Società Biblica svizzera, e scrisse un trattato a lode dei riformatori svizzeri che venne pubblicato in molte lingue (compreso il ladino) nella cittadina svizzera di Chur[59] — un luogo abituale di riunione con i rivoluzionari di lingua tedesca. Anche in Italia gli attivisti carbonari si impegnarono a volte come agenti della Società Biblica[60] — dando in parte credito al diffuso timore che questa nuova organizzazione di stampo missionario fosse potenzialmente sovversiva, se non addirittura segretamente rivoluzionaria [61].

Dopo l'arresto dei carbonari in Piemonte, i rivoluzionari locali cercarono collegamenti con il Grande, Firmamento buonarrotiano[62]. Prati discusse con Joseph Rey, all'epoca in esilio a Berna, una possibile Unione europea basata sull'Union di Rey a Grenoble. Prati tentò poi di coordinare un attacco anti-asburgico in Tirolo in concomitanza ai movimenti di truppe austriache dirette nel Napoletano, e di reclutare soldati «per agire congiuntamente al generale Berton», il principale elemento insurrezionale nella provincia francese[63].

Nell'aprile del 1820, un triumvirato di compagni di Buonarroti cominciò ad affiliare nella Svizzera orientale un gruppo di dodici uomini di nazionalità diverse che a loro volta sarebbero diventati i dirigenti della futura rivoluzione repubblicana passando per l'organizzazione di una rete di cellule di fiancheggiamento fra soldati, artigiani, e studenti. L'idea di includere studenti fu probabilmente opera del più importante membro del triumvirato, Karl Folien di Giessen: «il primo leader studentesco dei tempi moderni [...] il prototipo di tutti i leader studenteschi del successivo secolo e mezzo»[64].

Folien, leader estremista delle nuove associazioni studentesche tedesche, (*Burschenschaften*), si era presto unito ad altri giovani esiliati in Svizzera per formare una Lega della Gioventù *(Bund der Jugend)* rivoluzionaria che tentò anche di prendere contatti con la Carboneria.

Le *Burschenschaften* erano associazioni rigorosamente maschili e francofobe nate durante la resistenza nazionale contro Napoleone. Esse esaltavano il fattore ginnico, e nel 1818, in occasione del primo anniversario del loro festival all'aperto alla Wartburg, circa millecinquecento studenti dai lunghi capelli e indossanti camicette di lino scollate proclamarono l'«unione universale degli studenti» — «la prima manifesta, cosciente affermazione dell'élite intellettuale come forza politica nella storia moderna»[65].

Come dirigente dell'ala sinistra dell'Unione, che ammirava la rivoluzione francese tanto quanto l'antichità germanica, già nel 1814 Folien aveva fondato una Società Tedesca di Lettura che sarebbe diventata più tardi una Società dell'Amicizia e della Cultura tedesca, ma che era più conosciuta dal soprannome riservato ai suoi frequentatori — i «neri» — dal colore abituale dei loro vestiti. Studiando una costituzione repubblicana per una Germania unificata basata sul modello del 1793 della Francia rivoluzionaria[66], Folien fu ben presto ossessionato dal problema di come passare dalle discussioni interminabili all'azione concreta. Egli concluse che «la vita senza scienza» fosse meglio «della scienza senza vita»[67]. Nel corso di una serie di incontri domenicali con amici fidati, egli diede vita ad una banda di attivisti rivoluzionari, gli «incondizionati», che si gingillò con l'idea dell'assassinio politico esemplare. Gli «incondizionati» sostenevano che il furto e l'omicidio «contro i grandi ladri e assassini della libertà popolare» fossero un dovere. I membri erano «incondizionatamente» impegnati a seguire le volontà del gruppo, e «se le cose volgessero al peggio, tutti coloro la cui convinzione vacillasse dovranno essere soppressi»[68]. Trasferendosi da Giessen dopo che nel 1818 la sua associazione

studentesca fu chiusa, Folien divenne animatore e consigliere degli studenti radicali nella permissiva atmosfera di Jena finché, il 23 marzo 1819, uno studente non decise di mettere in pratica le sue idee ammazzando Kotzebue, commediogafo di primo piano e presunto agente della Santa Alleanza.

Questo assassinio, che obbligò Folien a lasciare la Germania, sortì un effetto elettrizzante sui rivoluzionari ancora incerti. Prati — che si sarebbe presto unito a Folien come triumviro nel Grande Firmamento di Buonarroti — più tardi descrisse i propri sentimenti udendo dell'accaduto in una taverna svizzera:

> Parve come il segnale di un combattimento generale [...] da quel momento ogni mio sforzo sarebbe confluito nella lotta politica; da quel momento mi gettai a capofitto in una serie ininterrotta di cospirazioni e moti rivoluzionari[69].

Riflettendo su questa svolta negli anni successivi, quando ormai non era più un rivoluzionario attivo, Prati rilevò l'effetto coinvolgente della violenza motivata ideologicamente:

> era tale il potere del fanatismo politico, e dello spirito di parte, che un assassinio commesso con fredda determinazione ai danni di un gentiluomo di grande rinomanza letteraria [...] invece di stimolare — in seno alla nazione più buona e inoffensiva del mondo — ancorché il minimo segno di compassione per la vittima, scatenò la più entusiastica simpatia per l'omicida [70].

Nel 1821, insieme con Prati e Buonarroti, Folien stese a Chur i piani per un'organizzazione segreta rivoluzionaria di composizione prevalentemente tedesca ma più universale nei suoi obiettivi di ogni altro precedente gruppo di tipo carbonaro. Questa Lega dei Giovani era concepita come braccio d'azione dell'ultrasegreta Lega degli Uomini, che era già capillarmente presente in tutta la società e pronta a costituire il nuovo governo repubblicano dopo la rivoluzione. I preparativi per la rivoluzione erano compito dell'organizzazione giovanile, che cominciò a reclutare membri in Germania nell'estate del 1821 tramite uno studente di Jena che aveva partecipato in Italia alla rivolta Carbonara dell'inizio dell'anno[71]. L'idea di una *Männerbund-Jünglingsbund* non aveva antecedenti in Germania e forse si trattò del tentativo di ridare vita ai primi due gradi del Mondo di Buonarroti: uomini

e adolescenti[72].

Ma il movimento repubblicano tedesco era scosso da una violenta ondata di repressione. Nell'agosto del 1819, a Carlsbad, i ministri degli stati tedeschi abolirono le *Burschenschaften* e imposero sulle università una stretta forma di censura e controllo politico. La maggior parte dei membri della Lega dei Giovani fu arrestata; e, alla fine del 1824, Folien fu costretto a lasciare anche la Svizzera. Egli fantasticò di fondare uno stato tedesco in America come base sicura per l'organizzazione di altri moti rivoluzionari in Germania e in tutta Europa: ma si accontentò poi di diventare pastore unitariano e il primo professore di letteratura tedesca presso l'Università di Harvard.

L'ondata delle insurrezioni contro i monarchi fu infranta nel 1823, quando un esercito realista francese invase la Spagna liberandone con relativa facilità il re dagli obblighi costituzionali che aveva assunto nel 1820. Repubblicani francesi e di altre nazionalità costituirono una Legione della Libertà Europea, battendosi a fianco dei liberali spagnoli: ma fu uno sforzo inutile, così come sarebbe stato lo schieramento della Brigata Internazionale a difesa della Spagna repubblicana negli anni trenta del nostro secolo. In entrambi i casi la storia marciava verso destra. L'andamento delle cose incutè timori fin negli Stati Uniti — destando ancor più preoccupazione nel presidente Monroe negli anni venti del diciannovesimo, che non nel presidente Roosevelt negli anni trenta del ventesimo: nel dicembre del 1823, Monroe promulgò la sua dottrina di diffida dall'intervento nel Nuovo Mondo, per paura che la Santa Alleanza potesse cercare di riaffermare il suo predominio sulla neo-indipendente America Latina.

In Europa, l'onda conservatrice vittoriosa produsse una marea di fantasiose teorie circa l'«Idra della rivoluzione»[73]. Furono condannati non solo il repubblicanesimo, ma anche i mondi pitagorici e massonici. Il nuovo rettore dell'Università di Kazan Michail Magnitskij arrivò a sostenere che il teorema di Pitagora non dovesse più

essere insegnato nelle scuole, se non come prova teologica della Trinità: i cateti dell'angolo retto erano il Padre e il Figlio, e l'ipotenusa, la cui area così miracolosamente equivaleva alla somma di quelle costruite sui cateti, rappresentava l'amore di Dio perveniente all'uomo tramite lo Spirito Santo[74]. Un libello anonimo del 1823 propose che i patroni aristocratici della rivoluzione rinunciassero ai loro titoli (Lafayette avrebbe dovuto chiamarsi non più marchese nè generale, bensì contadino; Voyer D'Argenson, fabbro anziché visconte, e così via), e presentò il prototipo dell'ottica conservatrice circa gli effetti sovversivi dell'istruzione pubblica allargata:

> l'uomo che sa leggere e scrivere si trastulla con l'idea di un'eguaglianza con i suoi superiori, e, invece di guadagnarsi il pane con un onesto lavoro, perde tempo a meditare su questioni di stato diventando un politico, e in cuor suo un traditore[75].

La reazione raggiunse l'estremo nel 1824 con l'ascesa al trono francese, in un clima da corte medievale, dell'arciconservatore Carlo X. Massoneria e Carboneria furono poste fuorilegge dai re e condannate dal papato. Le riunioni pubbliche, di qualunque genere fossero, divennero sospette, e i diritti civili svanirono su tutto il continente.

## *La ripresa russa*

L'ultima eco delle insurrezioni costituzionaliste venne dalla lontana Russia con la rivolta dei decabristi, alla fine 1825, nel corso della quale furono reinscenati tutti i maggiori temi delle precedenti ribellioni dell'Europa occidentale e meridionale.

Un raggruppamento assai poco coordinato di diverse organizzazioni segrete tentò di imporre in Russia una qualche forma di limitazione costituzionale al potere zarista dopo la morte dello zar Alessandro I. I capi della rivolta erano giovani ufficiali e anche giovani studenti che avevano conservato notevoli speranze dal periodo napoleonico. In un

primo tempo la Russia aveva accarezzato con Napoleone il sogno di una spartizione del mondo civilizzato, poi aveva assunto il ruolo principale nel perseguire la disfatta del Corso. Quei giovani ufficiali che erano entrati trionfalmente a Parigi all'inizio della settimana santa del 1814 ed avevano celebrato in massa la liturgia pasquale nella piazza dove era stato ghigliottinato Luigi XVI (ribattezzata Place de la Concorde per l'occasione) non avrebbero potuto facilmente riabituarsi alle squallide prospettive di una vita provinciale in Russia. I fratelli Turgenev, i primi a delineare il progetto di una società segreta, testimoniano dell'impatto dell'esperienza del tempo di guerra sulla loro coscienza politica:

> Gli avvenimenti dell'ultima guerra rinsaldarono la forza materiale del soldato con una forza morale, la forza dell'opinione. I soldati si erano battuti per la madrepatria, per la libertà, per l'indipendenza; e a un bel momento si chiese a questi giganti di tornare ad essere soldatini di stoppa! E chi glielo chiedeva! Pigmei politicanti[76].

I Turgenev seguirono il sistema ormai familiare per i rivoluzionari di derivare i propri principi organizzativi non tanto direttamente dall'esperienza di precedenti gruppi rivoluzionari, quanto indirettamente dagli attacchi dei conservatori nei confronti di una precedente setta segreta (la *Tugendbund* tedesca) [77].

Più prossimi alla semi-religiosità della Carboneria italiana che al movimento secolare francese, i giovani russi sognarono di portare a redenzione spirituale l'Europa consumando le nozze di «religione e libertà» officiate da Alessandro I. A questo fine essi cercarono di utilizzare le logge massoniche, a cominciare dalla loggia Astrea — chiamata così in onore della dea della giustizia, che fu l'ultima ad abbandonare i Campi Elisi prima della fine dell'Età dell'Oro.

Proprio come i carbonari, che godettero dell'iniziale appoggio di Murat, così i decabristi russi ricevettero un incoraggiamento iniziale da parte dello stesso Alessandro. Questi si affiliò alla loggia Astrea, e lasciò ambiguamente intendere che il parlamento mantenuto dai polacchi sotto la

dominazione russa potesse servire da modello per il resto del suo sterminato impero.

Il caratteristico passaggio a un radicalismo e ad una segretezza maggiori cominciò, nel 1818, con la trasformazione della Società per la Salvezza della Madrepatria in Unione per il Bene Comune, che poi sviluppò una struttura proto-governativa. Nel corso di una riunione segreta a Mosca all'inizio del 1821 furono istituiti una «duma costituente» e i consigli regionali dell'Unione. La frattura fra monarchici costituzionalisti e repubblicani radicali — comune caratteristica ai movimenti italiano, francese, e spagnolo — fu riprodotta in Russia nel conflitto fra le idee federative della Società del Nord e la versione giacobina di una repubblica unitaria della Società del Sud. Come altrove, c'erano partigiani del regicidio: un piccolo gruppo di giovani che già nel 1816-1817 fantasticava di una confraternita di dodici elementi che avrebbero dovuto assassinare la famiglia imperiale di notte, lungo la strada per Tsarskoe Selo[78].

Il movimento decabrista fu sia l'ultimo capitolo della lotta ormai secolare degli aristocratici riformisti russi sia il punto di partenza della moderna tradizione rivoluzionaria russa. Sebbene la rivolta facesse parte della reazione a catena di sollevazioni costituzionaliste in tutta Europa contro le monarchie tradizionaliste, i suoi capi manifestarono già molti dei tratti distintivi dei successivi rivoluzionari russi — un ascetismo stoico, serioso, mescolato al culto della fratellanza e della teatralità schilleriana[79].

Nel dicembre del 1825, la fazione più rivoluzionaria del movimento, la cosiddetta Società del Sud, organizzò una rivolta nel reggimento Cernigov che fu immediatamente sedata. Il principale teorico del gruppo, Pavel Pestel, era uno dei più originali pensatori rivoluzionari dell'epoca in Europa. Fu uno dei pochi a sostenere la necessità di uno stato rivoluzionario centralizzato, dittatoriale, che avrebbe coscientemente omogeneizzato le diverse nazionalità e promosso riforme sociali egalitarie[80]. Egli seguì l'esempio

buonarrotiano di strumentalizzazione delle logge e dei simboli massonici[81], e anticipò lo stesso Buonarroti nel prevedere l'esigenza di un governo provvisorio subito dopo una rivoluzione[82].

Come figlio di un ex-governatore della Siberia e come veterano delle guerre napoleoniche, Pestel aveva viaggiato molto. Le sue prospettive pan-europeistiche, o addirittura mondialistiche, confinavano con la megalomania, ma rispecchiavano anche la realtà della potenza russa. Infatti, dopo il 1815, l'incorporazione nell'impero russo di regioni occidentali — le province baltiche e la Polonia — apportò linfa non-russa all'agitazione per le riforme politiche[83].

Intanto, a Pietroburgo, i ministri e i burocrati conservatori (spesso tedeschi) erano rimasti spaventati dalla nuova ondata di disordini studenteschi in Germania nel 1816-1818, e svilupparono una sorta di teoria del domino della rivoluzione allargatesi verso est, dalla Germania alla Russia attraverso la Polonia. Giunsero poi voci di attività cospirative ancora più ad est, con la fondazione da parte di veterani reduci di piccole società segrete anche in posti sperduti come Orenburg e Astrakhan. Il virus sembrò raggiungere anche la zona artica quando il segretario del governatore di Olonetsk costituì a Petrozavodsk una società segreta chiamata Parlamento francese [84]. La raffica di resoconti rivoluzionari dall'estero creò fra la gioventù russa la frenetica sensazione di «un'altra liberazione, un'altra rivoluzione»[85].

L'esperienza dei primi anni venti in Spagna, Portogallo, e Napoli, aveva dimostrato a Pestel la natura inaffidabile dei re e l'improponibilità della monarchia costituzionale. Anche in Francia e in Inghilterra le costituzioni non erano altro che la maschera del dispotismo del trono. La rivoluzione in Russia avrebbe dovuto condurre alla guerra internazionale: infatti, dopo l'esperienza napoleonica, nessuno avrebbe più osato invadere la Russia, e così la rivoluzione avrebbe potuto «immediatamente e tranquillamente diffondersi in altri paesi i

cui popoli siano ancor più inclini alla rivoluzione»[86].

La natura tutta europea del contagio rivoluzionario è illustrata dall’affinità dei decabristi con i costituzionalisti rivoluzionari all’estremo opposto del continente: in Spagna. L’originaria guerriglia del popolo spagnolo contro Napoleone, nel 1808-1809, anticipò e influenzò la «guerra partigiana» dei Russi contro di lui, nel 1812-1813. I giovani ufficiali russi poterono condividere con i lontani spagnoli l’emozione di una comune vittoria e — casi unici in Europa — di un rapporto con le masse popolari che rese di fatto possibile l’inedita tattica guerrigliera. I decabristi scelsero come loro modello di costituzione la carta della monarchia liberale spagnola del 1812; e, come modello della loro sollevazione finale, l’incruenta rivoluzione spagnola del 1820[87].

Può darsi che i decabristi fossero ancor più collegati con altri movimenti rivoluzionari europei di quanto si sia finora potuto appurare. L’originaria Unione della Salvezza venne costituita nel 1816 fra ufficiali russi in servizio continuo da e per la Francia, e precisamente nello stesso periodo in cui Rey fondò la sua Union. E ancora, i Russi adottarono l’analoga tattica di operare tramite logge massoniche con una gerarchia segreta a tre livelli[88]. F. N. Glinka, principale animatore dell’Unione della Salvezza sembra fosse rimasto coinvolto dalla lettura di un’opera francese, tradotta, che descriveva l’istituto di Pitagora»[89]. La carta dell’organizzazione seguente, l’Unione del Bene Comune, fu direttamente debitrice verso l’Union francese[90]: il suo obiettivo, definito nel perseguimento del «bene comune» tramite il «possesso sociale», riportava alla tradizione babuvista; e il suo titolo, non meglio definito che come «Libro Verde», riprendeva quello del dizionario delle cospirazioni compilato da Duplay. Anche la cerchia dirigente segreta, di tipo illuminato-buonarrotista, era compresa nel progetto; e certe allusioni ad un capo ignoto e ad un censore particolare in seno ai cinque membri del consiglio dirigente suggeriscono l’analogia con gli «osservatori», l’ultrasegreto quarto grado che

Buonarroti stava introducendo nel suo organigramma[91].

Il cospiratore che Buonarroti spedi nel 1822 da Ginevra in Italia per organizzarvi una rete di collegamento internazionale scrisse più tardi che «in quel periodo furono inviati in Germania, Polonia e anche in Russia, numerosi ed esperti emissari»[92]. Già nel 1819, un osservatore filo-francese parlava di un gruppo rivoluzionario ultra-segreto presente in Italia, il Concistoro.

> È principalmente nei confronti della Russia che i cospiratori ripongono le loro speranze [...] e questo essenzialmente perché c'è qualcosa di vago e indeterminato nella sua natura che incoraggia ogni aspettativa. Bisogna anche aggiungere che gli uomini del Concistoro sono regolarmente frequentati da Russi in transito — regolarmente o meno — per l'Italia[93].

Quali che fossero le precise connessioni, è innegabile che i giovani russi subissero il fascino dei movimenti rivoluzionari occidentali — e soprattutto della Carboneria. I russi ebbero molti contatti con rivoluzionari italiani, e cercarono di stabilire relazioni fin dal 1819[94]. Il granduca Michele attraversò l'Italia nel corso dello stesso anno in compagnia del suo tutore (e tutore dello zar) Laharpe, che era diventato un leader dei carbonari svizzeri in stretto contatto con il movimento italiano[95]. E in maggio, un importante periodico russo pubblicò un articolo ad elogio della Setta dei Pitagorici, la quale dava inizio al proprio catechismo con le stesse domande che si supponeva si fosse posto Pitagora: «Cos'è universale? *L'ordine.* Che cos'è l'amicizia? *Eguaglianza*»[96]. Il loro credo andava, se possibile, oltre Buonarroti:

> Non esistendo proprietà privata, non conoscendo la falsità dell'orgoglio e la vanità del premio, lungi dalle meschinità che sovente dividono, gli uomini si sforzeranno di competere solo nel fare il bene [...]. Essi impareranno ad usare le cose in comune dimenticando ogni forma di proprietà[97].

Tuttavia, nel 1820, un'insurrezione nel reggimento favorito dello zar, il Semenovskij, portò alla repressione in Russia e di conseguenza al predominio polacco sull'attività rivoluzionaria

nell’Europa orientale. I polacchi potevano vantare legami ancor più profondi con il movimento italiano grazie alla comune collaborazione con Napoleone e alla comune cultura cattolica.

La commissione speciale che indagò sui decabristi durante la prima metà del 1826, dopo che la loro insurrezione fu domata, giunse alla conclusione che la loro rete cospirativa fosse organizzata sul modello delle cinque *ventes* (vendite) regionali dei carbonari francesi[98]. Inoltre, gli italiani erano così bene informati dei piani del movimento russo, e tanto ottimisti circa il suo potenziale, che continuarono ad attendersi una seconda e definitiva sollevazione dei decabristi per la primavera del 1826: l’originaria data segreta scelta prima della sollevazione abortita di dicembre[99].

Ma i decabristi non insorsero più. Cinque capi furono impiccati, e gli altri spediti in Siberia. Lungo il viaggio di trasferimento furono fatti oggetto di insulti e scherni da parte del popolo che (al pari di quello spagnolo due anni prima) mostrò di non condividere il loro interesse elitario per la rivoluzione.

## *La diaspora mediterranea*

Il decennio di agitazione internazionale costituzionalista contro la restaurazione conservatrice volgeva ormai al termine. Nel 1826, l’universo rivoluzionario era in completo collasso: alle sue spalle restavano soltanto l’aura dell’eroismo romantico e un pugno di martiri. Ma il periodo rappresentò una fase di esperienza critica e di maturazione politica — almeno per uno dei più giovani carbonari francesi, Auguste Blanqui. Non appena ventenne, alla fine del 1825, Blanqui trasse ispirazione dall’esempio dei decabristi: «cinque martiri della libertà [...] illustri vittime che la democrazia europea ha iscritto nel suo martirologio» per avere inaugurato in Russia l’«era del progresso e della libertà»[100]. Egli avrebbe tenuto vivo lo

spirito della cospirazione per tutto il diciannovesimo secolo, aiutando a ritrasmetterlo negli anni settanta ad una Russia finalmente più recettiva.

Qui, una tradizione rivoluzionaria più specificamente russa prese il via sulle cime di Colle Passero (ora Lenin) sovrastante Mosca, quando i giovani Herzen e Ogarev si prestarono l'un l'altro il «giuramento annibalico» di «sacrificare le nostre vite» alla stessa causa iniziata dai decabristi[101]. Molte idee della tradizione rivoluzionaria russa sarebbero venute da Herzen[102], e alcuni dei suoi concetti organizzativi da Ogarev[103]. Come abbiamo visto, la Russia fu l'ultimo paese ad attingere agli ideali rivoluzionari nella crisi di legittimità che segui le guerre napoleoniche: ma dopo la successiva grande guerra continentale, un secolo più tardi, sarebbe stata il primo.

Comunque, per tutti gli echi e le anticipazioni profetiche connesse, il decennio di attività rivoluzionaria seguito alla restaurazione fu soprattutto appannaggio degli italiani. La Carboneria fu la prima organizzazione segreta che guidò una rivoluzione su larga scala nell'Europa moderna e, nonostante il suo fallimento e la sua dissoluzione, la setta ispirò l'anelito per un'Italia unita, rappresentando un modello per altri gruppi. I membri superstiti si ritirarono nell'oscurità di gruppuscoli locali — conservando talvolta il nome delle vecchie *vendite,* talvolta inventandone di nuovi, talvolta confluendo in altri gruppi.

La diaspora dei carbonari produsse una stupefacente varietà gruppettara: le classiche cellule rivoluzionarie assunsero ora nomi bizzarri come «cinque in famiglia» e «i sette dormienti». L'addestramento militare molto dilettantesco con cui i carbonari affrontarono le insurrezioni degli anni venti aprì sanguinosi vuoti fra le loro file, vuoti ulteriormente allargati dall'esecuzione di circa ottocento cospiratori dopo la sconfitta delle lotte. I veterani di questa causa formarono nuovi gruppi militanti, come i Figli di Marte nel 1820 e i Cacciatori americani, che si riunivano per addestrarsi all'uso delle armi nella pineta di Ravenna. C'erano anche la «pancie nere» di

Roma, gli «scamiciati» e i «vampiri» di Napoli, i proseliti di Sand (il giovane assassino di Kotzebue) in Sicilia. Gruppi reazionari, come i «bucatori» di Toscana, mantennero in qualche modo un legame con i «banditi sociali», mantenendo vive le tradizioni popolari di resistenza locale all'autorità centrale[104]. Sembra che i gruppi estremisti locali sovente potessero vantare diverse connessioni con altre parti d'Italia, come nel caso degli «sterminatori»; e altrove, come i «diavoli di Londra» e i «Greci del silenzio».

L'era dei carbonari lasciò un'eredità di cospirazione e frustrazione che avrebbe condotto italiani e polacchi a sviluppare nuove teorie della violenza rivoluzionaria su cui ritorneremo. Rappresentò anche il precedente e la leggenda che infransero la presa del fatalismo assolutistico in tutta l'area mediterranea, influenzando una miriade di successive insurrezioni, da quella dei «buoni cugini della foresta di Orano» nell'Algeria del 1848 [105] a quella dei Giovani turchi mezzo secolo più tardi[106].

*Note al capitolo quinto*

[1] Vedi citazione dal testo di *Mémoire sur les sociétés secrètes et les conspirations sous la restauration par Simon Duplay*, in «Revue Internationale des Sociétés Secrètes», II (1913), pp. 547-550, e anche la prefazione bibliografica di L. Grasilier, pp. 513-515, 518, e 526-547. Vedi anche Spitzer, *Old Hatreds,* cit. pp. 190-193; Baylot, *L'affaire de Misrai'm,* in *Voie,* cit., pp. 223-231.

[2] H. Kissinger, *A World Restored: Metternich, Castlereagh and the Problems of Peace, 1812-22,* Boston, 1957; trad. it. *Diplomazia della Restaurazione,* Milano, Garzanti, 1973.

[3] Trelat, *La Charbonnerie,* in *Paris révolutionnaire,* cit., pp. 220-221.

[4] Citato in Landa, *Dukh,* cit., p. 274.

[5] Citato in Baylot, *Voie,* cit., p. 168.

Per la presunta confusione della plebe ispanica fra *constitución e constipación* vedi F. Radice, *An Introduction to the History of the Carbonari*, in «Ars Quatuor Coronatorum», LII (1942), p. 105. Questa storia (a puntate, LI, pp. 37-90); LIII, pp. 63-163; LIII, pp. 48-140; LIV, pp. 35-66) è uno dei lavori più trascurati dagli storici in questo campo, ricco di materiale anche se non imparziale nell'esposizione

e chiaramente scritto da un angolo prospettico massonico.

Le testimonianze circa la diffusa confusione in Russia fra il termine *Konstitutsiia* e il nome della moglie del granduca Costantino viene riassunta in Nečkina, *Dvizenie,* cit., vol. II, pp. 323-324; e J. Michelet, *Légendes démocratiques du nord* (1854), 1968, p. 164 nota 147. Nečkina insiste che questo sia solo un aneddoto successivo letto attraverso il filtro della «versione governativa» dell’avvenimento.

6 Questa valutazione del generale Pepe è la più bassa delle parecchie raccolte da Radice, in «Ars», LUI (1942), p. 92. Per altre stime contemporanee due o tre volte più ampie, vedi Landa, *Konspiracje,* cit., p. 256.

7 Andryane, *Souvenirs,* cit. vol. II, p. 173.

8 Lo stesso Buonarroti visitava spesso la regione da Ginevra (e da Grenoble, dove risiedette ad intervalli fra il 1812 e il 1815) rinfrancando la sua «stamina» rivoluzionaria con «fantasticherie metafisiche» nel corso di lunghe passeggiate per la campagna che gli insegnavano a decifrare i «geroglifici» contenuti «nel linguaggio misterioso della natura universale»: cfr. Andryane, *op. cit.,* vol. II, p. 157; Prati, *Autobiography,* in «Penny Satirist», 17 giu. 1837, p. 3; 26 ago.

È verosimile che Buonarroti rimanesse influenzato da una brossura perduta del 1831 di un non meglio identificato «J. B. (du Jura)», *The Age of Gold unveiled, or a plan of civil, political and religious organization* (Saitta, *op. cit.,* vol. I, p. 168, nota 112), e successivamente abbia trasmesso questa lezione ai suoi seguaci belgi come risulta nell’opera *Il Paradiso Terrestre* (J. Kats, *Het Aerdsch Paradys of den Zegeprael der Broederliefde,* Antwerp, 1836, BM, commentata in Kuypers, *Egalitaires,* cit., pp. 80-81) fino al cospicuo progetto in 736 pagine di riorganizzazione egalitaria dell’Europa ad opera del birraio fiammingo Napoleon de Keyser, *Het Natuer-Regt,* Bruxelles, 1854, in Kuypers, *op. cit.,* p. 131.

9 Questo sogno di Versilov, in Dostoevskij, *L'adolescente* [cit. orig. *Podrostok* (1874)], Torino, Einaudi, 1982, p. 459, amplifica la prima versione (1870-1872) della stessa idea contenuta in un capitolo poi soppresso dei *Demoni* di Dostoevskij (la «confessione» di Stavrogin).

10 Gli studi fondamentali sul gruppo del Giura sono quelli di C. Godard, *Les Bons Cousins charbonniers,* Besançon, 1896; e *Le Catéchisme des Bons Cousins charbonniers,* Besançon, 1903; la plausibile importazione nel Napoletano dei «buoni cugini» di Besançon è trattata da A. Mathiez, *L'Origine franc-comtoise de la charbonnerie italienne,* in «Annales Historiques», V (1928), nov.-dic., pp. 551-561. L’ipotesi di un collegamento è convincentemente sostenuta da Spitzer (sebbene non privo di scetticismi riguardo ad alcune delle prove addotte, *Old Hatreds,* cit., p. 232, nota 60); da F.-A. Isambert, *De la Charbonnerie au Saint-Simonisme. Etude sur la jeunesse de Bûchez,* 1966, p. 99 nota 3; e indirettamente dai prestiti terminologici elencati in Radice, in «Ars», LI (1940), p. 60.

11 J. Godechot, ed altri, *The Napoleonic Era in Europe,* New York, 1971, p. 155; Brengues, *Franc-maçonnerie du bois,* cit., pp. 190-191. Altri particolari importanti su Briot (che tuttavia viene erroneamente chiamato Pierre-Joseph) in Baylot, *Voie,* cit., pp. 167-175, e 230-231, dove viene documentato il suo seguente coinvolgimento nel movimento Misraim in Francia.

12 Vedi Hobsbawm, *Bandits,* cit., cap. III.

13 G. Leti, *Carboneria e massoneria nel risorgimento italiano,* Bologna, 1915, pp. 69 ss. Vedi anche J. Rath, *The Carbonari; Their Origins, Initiation Rites, and*

*Aims,* in «American Historical Review», gen. 1964, pp. 353-370; ancora sull'importanza della dirigenza meridionale in Italia, Berti, *Democratici,* cit., pp. 148 ss.; e per le prime preoccupazioni degli Asburgo (e fantasie relative ai legami con gli illuminati), Lennhoff, *op. cit.,* pp. 17-19.

14 Lennhoff, *op. cit.,* pp. 25-28; Radice, in «Ars», LIV (1943), pp. 143-144.

15 Anonimo, *Memoirs of the Secret Societies of the South of Italy, particularly the Carbonari,* London, 1821 (un lavoro ricco di materiali ed estratti), in particolare le pp.4-8 (BO).

16 Dalle carte dei cospiratori di Macerata, stampate nelle minute del processo a Roma, nel 1818, in *Memoirs,* cit., p. 31.

17 *Ibidem,* pp. 26-27.

18 *Ibidem,* p. 28, e anche 27-30.

19 M. Saint-Edme, *Constitution et organisation des carbonari,* 1821, pp. 90-91. Questo lavoro del giugno 1821 contiene gli statuti fondamentali, che corrispondono riguardo al primo grado ad un altro gruppo di documenti riportato in O. Dito, *Massoneria, Carboneria, ed altre società segrete,* Torino, 1905. La validità dei documenti Saint-Edme è stata generalmente confermata da studiosi recenti come Isambert, che, tuttavia, ipotizza *(Charbonnerie,* cit., p. 97, nota 1) che i documenti possano essere antecedenti alla data 1807 posta da Saint-Edme, il cui nome esatto era Edme Théodore Bourg.

20 *Memoirs,* cit., p. 29 nota 9.

21 *Ibidem,* p. 86, descrive i membri come «fascine per le nostre fornaci».

22 Saint-Edme, *op. cit.,* pp. 94-95.

23 *Ibidem,* pp. 94-96.

24 *Regolamento della vendita,* in Saint-Edme, *op. cit.,* p. 47.

25 Lennhoff, *op. cit.,* pp. 18-19.

26 *Memoirs,* cit., p. 82.

27 Nell'Italia settentrionale, buona parte della preparazione alla rivoluzione fu dovuta alle logge massoniche che erano state politicizzate per influenza di ufficiali filo-francesi prima della loro forzata dissoluzione nel 1814 (R. Soriga, *Il primo Grande Oriente d'Italia,* Pavia, 1917). Questo processo prese il via solo dopo il 1814 in Spagna, ma in compenso vi si sviluppò molto rapidamente (de la Fuente, *Sociedades* cit., vol. I, pp. 209-313). Interessò pure il Portogallo, ma soprattutto tramite il Brasile, dove la breve sollevazione repubblicana del 1817 fu di provenienza in parte massonica (V. Chacon, *História das Idéias socialistas no Brasil,* Rio de Janeiro, 1965, pp. 13-16). Per maggiori dettagli sulla genesi della feconda tradizione di società segrete in Brasile, vedi Buarque de Hollanda, *História,* cit., vol. II (O *BrasilMonarquico),* p. 194-216.

28 G. Spini, *Mito e realtà della Spagna nelle rivoluzioni italiane del 1820-21,* 1950. Vennero mutuati elementi anche dalla costituzione che gli Inglesi avevano concorso a introdurre in Sicilia nel 1812.

29 G. Arš, *Eteristskoe dvizenie v Rossii,* 1970, specialmente le pp. 167 ss. Per la trattazione del movimento greco nel suo contesto europeo e in interazione con gli altri movimenti balcanici, vedi D. Djordjevic, *Révolutions nationales des peuples*

*balkaniques 1804-1914,* Belgrado, 1965, pp. 31-56.

30 A. Dascalakis, *Rbigas Velestinlis. La Révolution française et les préludes de l'indépendance hellénique,* 1937, pp. 90, 78, 71; anche pp. 83-94 per l'impatto della canzone, pp. 61-82 per la netta distinzione dell'organizzazione embrionale di Rhigas dalla successiva Hetairia. Anche la coscienza nazionale del movimento illirico ricevette un primissimo stimolo dalle canzoni rivoluzionarie scritte dai Croati e dagli Sloveni affiliati al movimento ungherese di Martinovics: vedi V. Bogdanov, *Hrvatska revolucionarna pjesma iz godine 1794 i učešće hrvata i srba u zavjeri Martìnovicevih jacobinaka,* in «Starine», XLVI (1956); I. Leščilovskaia, *Illirizm,* 1968, pp. 46-47.

31 N. Botzaris, *Visions balkaniques dans la préparation de la révolution grecque (1789-1821),* Genève, 1962; M. Lascaris, *Le rôle de grecs dans l'insurrection serbe sous Karageorges,* 1933, pp. 2-21; S. Samoilov, *Narodno-osvoboditel'noe vosstanie 1821 g. v Valakhii,* in «Voprosij Istorii», 1955, n. 10, pp. 94-105, e per l'interesse della Sezione del Sud del movimento decabrista russo per la rivolta greca del 1821, vedi I. Iovva, *Yuznje dekabristj i greceskoe natsional'no-osvoboditel'noe dviženie,* Kišinev, 1963:

32 Questa infatuazione letteraria, senza eguali forse fino alla guerra civile spagnola del nostro secolo, la quale sorti fra gli intellettuali una risposta analoga, è commentata in W. St. Clair, *That Greece Might Still Be Free: The Philhellenses in the War of Independence,* New York, 1972.

33 Nel 1810 gli spagnoli cominciarono ad usare il termine *partido libro* per indicare coloro che erano favorevoli alla libertà di stampa e alle riforme costituzionali, adottando poi il termine *partido liberal* con lo stesso significato nel 1813: M. Cruz Seoane, *El primer lenguaje constitucional espanol,* Madrid, 1968, p. 158.

34 Una «guerra politico-letteraria fra liberali e servili» fu annunciata in un articolo recante proprio quel titolo su *El Semanario patriótico*, 29 agosto 1811, commentato in Seoane, *op. cit.,* pp. 158-159. Il contrasto fu accentuato scomponendo il termine «servile» accentuando le parti componenti *servile* (essere vile) (p. 157). Nel clima morale venutosi a creare non era possibile la neutralità: «No seas neutral / O servil o liberal» (p. 166).

Per un'altra trattazione dell'improvvisa radicalizzazione del termine, vedi J. Marichal, *Espana y las raìces semanticas del liberalismo,* in «Cuadernos», mar.-apr. 1955, pp. 57-60.

35 Questa è la primissima interpretazione del termine non appena uscito dalla Spagna (vedi E. Halévy, *A History of the English People, 1815-1830,* New York, 1923, p. 81, nota 1). Le altre accezioni qui citate non sono riportate nello *Oxford English Dictionary,* 1933, vol. VI, pp. 237-238, che elenca invece una venerabile fila di significati non politici: arti liberali (distinte dalle tecniche meccaniche), libertà da limitazioni nella parola e nelle azioni, e libertà dal pregiudizio nel senso filosofico del termine. L'unico esempio citato di impiego politico moderno del termine prima del 1812 è il caso del 1801, quando Helen Maria Williams lo usa in senso molto generale per indicare un moderato nemico del dispotismo nel suo *Sketches of the State of Manners and Opinions in the French Republic,* London, 1801, vol. I, p. 113; e vedi anche p. 103.

36 *Adresse à l'Empereur par Joseph Rey de Grenoble, président du tribunal*

*civil de Rumilly,* 4 apr., 1815[2], pp. 7-8 (BM).

37 *Ibidem,* p. 9.

38 Citato senza riferimenti in P. Thureau-Dangin, *Le parti libéral sous la restauration,* 1876, p. 9, nota 1. Le accezioni appena successive che presero il via con l'impiego negativo del 1817 sono documentate in G. de Bertier de Sauvigny, *Liberalism, Nationalism, Socialism: The Birth of Three Words,* in «Review of Politics», apr. 1970, pp. 153-154. Vedi anche E. Harpaz, *L'Ecole libérale sous la restauration, Le «Mercure» et la «Minerve», 1817-1820,* Genève, 1968.

39 Trelat, in *Paris révolutionnaire,* cit., p. 227. Vedi anche F. de Corcelle, *Documents pour servir à l'histoire des conspirations, des partis et des sectes,* 1831, e I. Tchernoff, *Le parti républicain sous la monarchie de juilliet,* 1901, pp. 34 ss.

40 P. Onnis Rosa, *Propaganda e rapporti di società segrete intorno al 1817 (Rey, Blanc, Buonarroti),* in «Rassegna Storica del Risorgimento», LI (1964), ott.-dic., p. 481.

41 *Ibidem,* p. 483.

42 Questi particolari in Spitzer, *Old Hatreds,* cit., pp. 212-215, che evidentemente si basa sul resoconto di Rey in «La patriote des Alpes», 1° ott. 1841.

43 Su Rey e l'Union, vedi Isambert, *op. cit,,* p. 82, e i materiali a cui fa riferimento, p. 82, nota 4; nonché Lehning, *op. cit.,* p. 125. Su Buonarroti a Grenoble vedi Pianzola, *op. cit.,* pp. 127-128. Il termine «unione» potrebbe esser stato derivato o dalla loggia Unione dei Cuori di Ginevra (Pianzola, *op. cit.,* p. 124, nota 7), o dalla loggia Unione Perfetta della stessa Grenoble, sulla quale vedi F. Vermale, *Joseph de Maistre, Franc-Maçon,* in «Annales Révolutionnaires», vol. II, 1909, pp. 367-368. Sembra che anche la società «Amici dell'Unione Perfetta» formata a Livorno nel 1796 adottasse forme massoniche per fini rivoluzionari sotto l'influenza di illuministi italiani: vedi Francovich, *Albori,* cit., pp. 89-90. Rey frequentava spesso la Germania (G. Weill, *Les mémoires de Joseph Rey,* in «Revue Historique», gen.-apr. 1928, in particolare le pp. 293-296, 302-303) e quasi certamente intese imitare il Tugendbund: vedi Onnis, *Propaganda,* cit., p. 482.

44 Le origini del gruppo sono ben descritte in J. Flotard, *Une nuit d'étudiant sous la Réstauration (du 19 au 20 août 1820),* in *Paris révolutionnaire,* cit. pp. 197-215. L'ambiente complessivo e gli afflati organizzativi della generazione studentesca sono commentati in Isambert, *op. cit.,* pp. 45-84, che data (p. 70) l'esistenza formale di questa loggia dal giugno 1820.

45 *Paris révolutionnaire,* cit., pp. 267-268. Per i particolari sulle sotto-unità di 5 uomini, vedi l'ostile e anonimo libello, *The Carbonari; or, the Spanish War Assigned to its Real Cause,* 1823, p. 8 (BO). Ogni dipartimento doveva comunque avere il proprio comitato di controllo formato da 9 membri, mentre i «comitati di sorveglianza» per la sicurezza, dovevano essere gruppi di 3 uomini che facevano rapporto a censori eletti per tre mesi (*ibidem*, pp. 8, 18-20).

46 *Des Conspirations et des coups d'état,* in «L'Aristarque français», 14 mar. 1820, citato da Isambert, *op. cit.,* p. 81, che la definisce «una delle più esplicite dichiarazioni di guerra al regime dei Borboni».

47 Pienamente analizzato e descritto in Spitzer, *Old Hatreds,* cit., pp. 77-141, 189-209.

[48] Vedi la sezione finale sul magnetismo in J. Witt, *Les sociétés secrètes de France et d'Italie,* 1830, pp. 140 ss.; e anche il primo capitolo sul magnetismo in A. Viatte, *Victor Hugo et les illuminés,* Montreal, 1942, pp. 13-32; e in più in generale dello stesso autore, *Les Sources occultes.*

[49] Prati, *Autobiography,* in «Penny Satirist», 21 gen. 1838 e 3 feb. Come la maggior parte degli spiritualisti, Mesmer era contrario alla rivoluzione; ma per l'originario interesse di Mesmer alla rivoluzione, vedi Darnton, *Mesmerism.*

[50] Saitta, *op. cit.,* vol. I, pp. 115, 170; anche Viatte, *Hugo,* cit., pp. 33-53, per la generale ripresa dell'interesse per Swedenborg dopo il 1830.

[51] Tchernoff, *op. cit.,* p. 39.

[52] La sua biografia fu stesa dal principale storico e divulgatore dello spiritualismo, Frank Podmore, *Robert Owen, A Biography,* 2 voll., London, 1906.

[53] Andryane, *Souvenirs,* cit., p. 134, che pure paragona le parole di Buonarroti «agli oracoli delle sibille».

[54] Sostenuto da Isambert, *op. cit.,* pp. 95-96.

[55] Jean-Louis Fazy fu vicino sia a Buonarroti sia al movimento italiano (Vuilleumier, *Buonarroti,* cit., pp. 485-488). Il suo più celebre fratello James diresse le attività dei carbonari francesi nelle regioni vicino a Ginevra: vedi H. Fazy, *James Fazy,* Genève, 1887, pp. 16-23; anche A. Calmette, *Les Carbonari en France sous la Restauration,* in «Revue de la Révolution de 1848», IX (1912-1913), pp. 412-414, per le infiltrazioni di carbonari in Francia indipendentemente dagli intermediari buonarrotisti.

[56] James Fazy, *De la gérontocratie ou abus de la sagesse des vieillards dans le gouvernement de la France,* 1828. Per la trattazione di questo argomento, dove si conclude che non bisogna «chiedere al concetto d'età quello che solo il concetto di classe è in grado di provvedere», vedi L. Maxoyer, *Catégories d'âge et groupes sociaux: Les jeunes générations françaises de 1830,* in «Annales», sett. 1938, pp. 385-423.

[57] Vedi la conferma di un partecipante di livello inferiore ad una iniziazione del genere in Savoia nel 1821, e a riunioni a casa del leader massonico, e a suo tempo membro della Convenzione, François Gentil: in M. Vuilleumier, *Deux documents inédits sur le saint-simonisme, l'influence de Lamennais et Buonarroti en Savoie (1821-1831),* in «Cahiers d'Histoire», VII (1963), n. 2, pp. 220-222. Per le riunioni a Lione in questo stesso periodo, vedi Andryane, *Souvenirs,* cit., vol. II, pp. 153-156.

[58] Prati, *Autobiography,* in «Penny Satirist», 3 mar. 1838, p. 1.

[59] Vedi la *Breve esposizione storica della Riforma avvenuta già trecent'anni nella Svizzera e nei Grigioni. Scritta nell'idioma tedesco... da G.G. degli Orelli, volgarizzata dal di lui amico D.G. dei Prati membro della società biblica,* Chur, 1819. Queste e altre versioni si trovano in BM, come pure i suoi lavori successivi sulla pedagogia di Pestalozzi (cui era favorevole): vedi in particolare, *On the Principles and Practice of Education,* London, 1829. Orelli fu insegnante alla scuola cantonale di Chur, dove trovò impiego più tardi anche Carl Folien; lo stesso istituto garantì poi asilo ad altri radicali fuorusciti.

[60] Radice, *Philadelphes,* cit., p. 83, per un'importante trattazione del 1820.

[61] Questi timori erano particolarmente acuiti in Russia, dove la sua influenza era maggiore: vedi A. Pypin, *Religioznjia dviženiia pri Aleksandre I,* Petrograd, 1916; vedi anche J. Clarke, *The Russian Bible Society and the Bulgarians,* in «Harvard Slavic Studies», III (1957), pp. 67-103, per la sua interazione con gli eventi politici nei Balcani.

[62] Prati, in «Penny Satirist», 10 mar. 1838.

[63] *Ibidem,* 3 mar. e 4 mag. Spitzer, *Old Hatreds,* cit., p. 269, nota 175, e le lettere di Prati e Folien a Joseph Rey in linguaggio esopico, p. 268, nota 174.

[64] Feuer, *Conflict,* cit., p. 59.

[65] *Ibidem,* p. 58.

[66] La loro bozza costituzionale, *Grundzüge für eine künftige deutsche Reichsverfassung,* è commentata in W. Schröder, *Politischen Ansichten und Aktionen der «Unbedingten» in der Burschenschaft,* in «Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich Schiller Universität Jena», XV (1966), n. 2, pp. 228-229.

[67] *Ibidem,* p. 227.

[68] *Ibidem,* p. 61. Sui «neri» e altri elementi ancora non trattati in Feuer, vedi G. Spindler, *Karl Pollen: a Biographical Study,* Chicago, 1916, pp. 17-23; per l’impatto delle idee rivoluzionarie francesi, vedi *ibidem,* pp. 29-47, e in particolare pp. 31-32; e anche R. Pregizer, *Die politischen Ideen des Karl Pollen,* in *Beiträge zur Parteigeschichte,* Tübingen, vol. IV, 1912, pp. 22 ss.

[69] «Penny Satirist», 20 gen. 1838, p. 2.

[70] *Ibidem.*

[71] Adolf Karl Christian von Sprewitz, un giovane teologo di Rostock la cui importante carriera viene raccontata nel sottovalutato studio di Silbernagl, *Verbindungen,* cit., pp. 786 ss. Le connessioni fra Italia e Svizzera sono trattate nei particolari con migliore documentazione da M. Barazzoni, *Le società segrete germaniche ed i loro rapporti con i cospiratori lombardi del 1821,* in «Rassegna Storica del Risorgimento», XIX (1932), pp. 89-138.

[72] La concisa trattazione di Lehning, *op. cit.,* pp. 125-126, ampiamente basata sull’autobiografia di Prati, non parla di questa connessione. Prati si richiama alle organizzazioni come *Maennerband* e *Ingenband* («Penny Satirist», 10 feb. 1838). Per i particolari circa lo *Jünglingfbund* (termine usato in precedenza e con diversa accezione) vedi H. Haupt, *Karl Pollen und die giessener Schwarzen,* Giessen, 1907. Il ruolo preminente nella Lega dei Giovani fu svolto dal terzo dei triumviri di Buonarroti, Wilhelm Snell, che già dal 1814 aveva progettato di unificare i rivoluzionari tedeschi in una sola lega con tre livelli di appartenenza: vedi Silbernagl, *op. cit.,* pp. 776, 787 ss.

[73] Vedi anon., *The Carbonari, or the Spanish War,* cit., p. 4: «L’Idra [...] ritira la sua testa dal Piemonte e da Napoli [...] cerca rifugio in Spagna [...] ancora una volta solleva la sua cresta di sangue».

[74] N. Bulič, *Očerki po istorii russkoi literaturj i prosveščeniia s nachala XIX veka,* St. Petersburg, 1905, vol. II, p. 271. Forse si può scorgere una sottile rivincita su Pitagora e i greci (per avere ispirato tanti rivoluzionari romantici) nel fatto che la moderna geometria non-euclidea venisse scoperta proprio a Kazan da uno degli allievi di Magnitskij, Nikolaj Lobačevskij.

[75] *The Carbonari; or the Spanish War,* cit., p. 10. L'autore identifica negli ufficiali cadetti e negli studenti laici i fomentatori della rivoluzione..

[76] S. Turgenev, lettera del primo novembre 1820, citato in Landa, *Dukh,* cit., p. 229. Per l'altrettanto eloquente testimonianza di N. Turgenev, vedi Ju. Oksman, *Dekabristj. Otrjvki iz istočnikov, 1823-1825,* 1926, pp. 76-82.

[77] Landa *(Dukh,* cit., pp. 48-58) commenta l'influenza sul loro gruppo da parte di H. Schmalz, *Uber politische Vereine,* 1815, oltre che di altre critiche più moderate allo *Tugendbund,* compresa quella del celebre storico B. Niebuhr, il quale sembra abbia la paternità dell'espressione «stato nello stato» (cfr. Landa *op. cit.,* p. 51).

[78] *Materialj po istorii vosstaniia dekabristov,* 1927, vol. IV, pp. 134-138, 159, 176; vol. X, p. 283. I. Gorbačevskij, *Zapiski, pis'ma,* 1963, p. 313 nota 17.

[79] Lotman, *Dekabrist,* in *Nasledie,* cit., pp. 55, 61-62, 65-66, 70-71, e in particolare le pp. 43-47 per il culto di Schiller.

[80] La bozza di Pestel per l'organizzazione futura della società fu stilata fra il 1820 e il 1825 e pubblicata postuma come «Legge russa» (*Russkaia Pravda* — dunque comprendente anche il significato di «verità»). Per il testo, vedi P. Sčegolov, *Russkaia Pravda P. I. Pestelia,* Pietroburgo, 1906; per il commento, I. Lubin, *Zur Charakteristik und zur Quellenanalyse von Pestel's Russkaia Pravda,* Hamburg, 1930; e J. Schwarz-Sochor, *P.I. Pestel, The Beginnings of Jacobin Thought in Russia,* in «International Review of Social History», III (1958), parte I, pp. 71-96.

[81] N. Družinin, *Masonskie znaki P.I. Pestelia,* in *Muzei revoliutsii SSSR, vtoroi sbomik statei,* 1929, pp. 12-49; anche V. Semevskij, *Dekabristj Masonj,* in «Minuvsie Godj», feb. 1908, pp. 1-50; mar. pp. 127-70.

[82] M. Dovnar-Zapolskij, *Tainoe Obsčestvo dekabristov,* 1906, p. 305.

[83] Per i legami con la Polonia e la Lituania, P. Ol'shanskij, *Dekabristj i pol'skoe natsional'no-osvoboditel'noe dvizenie,* 1959; con le province baltiche, Yu. Lotman, *Uusi materjale dekabristide voitlusest baiti aadli vastu,* Tartu, 1955.

[84] Due memoranda particolarmente autorevoli preparati per la corte russa furono Aleksandr Sturdza, *Mémoire sur l'état actuel de l'Allemagne,* 1818, principalmente sull'istruzione; e sulle società segrete quello del conte Benckendorff, ristampato in M. Kovalevskij, *Khrestomatie po russkoi istorii,* 1923.

La società di Orenburg parlava di cooptare i Basckiri per favorire la liberazione dei Tatari nell'Asia centrale, e poi (se il piano riusciva) di procedere all'istituzione della repubblica in India: V. Petrov, *Tainoe obicestvo otkrjtoe v Astrakhani v 1822 godu,* in *Tainje obščestva v načale xix stoletiia,* 1926, p. 19; anche pp. 9-31.

La società di Petrozavodsk illustra bene il carattere innocuo di queste sedicenti organizzazioni politiche. Essa si limitò soltanto a incoraggiare l'interesse per le cose e i fatti esteri in quel centro provinciale sperduto nel settentrione del paese; e il nome scelto dal suo leader fu nientemeno che Matvei Fadeevič Don Kičot Lamančskij, una evidente allusione al carattere non-rivoluzionario dell'eroe del romanzo di Cervantes: vedi *Frantsuzkij Parlament v Petrozavodske,* in «Katorga i Ssjlka», XIII (1924), pp. 132-134.

[85] *Cto poeta, to revoliutsiia.* N. Turgenev citato in N. Nečkina, *Dekabristj vo vsemirno-istoričeskom, protsesse,* in «Voprosj Istorii», 1975, n. 12, p. 13. Si tratta di

un tardivo ma comunque encomiabile sforzo della studiosa sovietica di porre in relazione questo movimento con le altre rivoluzioni europee contemporanee. La Nečkina include avvenimenti da noi non trattati (gli avvenimenti contemporanei in Scandinavia, il racconto di marinai russi di ritorno dal Brasile), ma esclude sempre la dipendenza del movimento russo da alcunché di occidentale.

86 Dal processo di Pestel in *Vosstaniia,* vol. IV, pp. 112, 90-91. Pestel era convinto che la rivoluzione si sarebbe estesa anche a quei due mondi «opposti che sono la Turchia e l'Inghilterra» *(Ibidem,* p. 105). Nel 1821 aveva sostenuto la necessità di dichiarare guerra alla Turchia a fianco della Grecia per accelerare il mutamento sociale in Russia; vedi Schwarz, *op. cit.,* pp. 93-94.

87 Gorbačevskij, *op. cit.,* p. 26; Nečkina, *Dekabristj,* cit., pp. 10-11, 16 e dello stesso autore, *Dvizenie,* cit., vol. I, pp. 305-306; e A. Mazour, *The First Russian Revolution, 1825,* Berkeley, 1937, p. 97 (sebbene il suo riferimento a *Vosstaniia,* vol. V, p. 31, sia inesatto). Vedi anche Mazour, *op. cit.,* p. 97, nota 35; Billington, *Icon,* cit., pp. 652-653, note 67 e 68; e per l'esperienza della legione spagnola che disertò dall'esercito napoleonico in Russia nel 1812 fraternizzando con i russi, vedi E. Marliani, *Espagne et ses révolutions,* 1833, p. 90-92.

L'influenza spagnola fu pure importante per il poeta russo Denis Davjdov, che fu il primo a sviluppare una teoria della guerra «partigiana», e a divulgare il termine «guerra di popolo» (E. Tarle, *Sočineniia,* 1959, vol. VII, p. 686). Cinque giorni prima della battaglia di Borodino, Davjdov inquadrò 50 ussari e 80 cosacchi fuori dalle unità regolari per molestare Napoleone con metodi non convenzionali e reclutare contadini. I metodi prescelti erano un misto di tecniche asiatiche ed europee e i capi delle formazioni partigiane erano scelti fra i più temprati in battaglia («e non fra gli scrivani dello stato maggiore») *(Opjt teorii partizanskogo deistviia,* 1819, pp. 76-77, e anche 42). Davjdov cessò di parlare in francese e di indossare abiti aristocratici, sostenendo che «nella guerra di popolo non solo si deve parlare il linguaggio delle masse (*iazjkom cerni),* ma anche adottare le loro abitudini e il loro modo di vestire» *(Dnevnik partizanskikh deistvii 1812 goda,* in *Voennje zapiski,* 1940, p. 208). Quest'opera, iniziata nel 1825, troppo tardi per influenzare gli amici decabristi dell'autore, fu completata nel 1838 e pubblicata per la prima volta integralmente solo nel 1860: *ibidem,* pp. 437-438.

Forse il più brillante guerrigliero anti-napoleonico fu il nord-haitiano Sans Souci, temuto anche dal leader nativo Jean Christophe, che lo assassinò all'inizio del 1803: H. Trouillot, *Le Vodou dans la guerre de l'indépendence,* in «Revista de Historia de America», lug.-dic. 1972, pp. 87-90. Alla fine del 1813 Napoleone stesso, attendendosi l'invasione della Francia, stese piani per un movimento di resistenza nazionale che comprendeva *corps de partisans* per una guerra *point de règles* (senza regole), una guerra totale da combattersi anche con attrezzi da contadino; speciali *patentes de partisan* avrebbero garantito diritti molto ampi ai capi locali (cfr. Vermale, *Conspirateurs,* cit., pp. 84-85). Ma questi precedenti rimasero praticamente ignoti negli anni successivi. E infatti, la maggior autorità del periodo in materia fu il generale prussiano Carl von Clausewitz, conservatore, che costruì un trattato sistematico sulla guerra di guerriglia difensiva partendo dalle riflessioni compiute sull'«armamento del popolo» e la «guerra di popolo»: *Vom Krieg,* Bonn, 1952, pp. 697-704 e 618 per l'impiego del termine «partigiano» (trad. it. *Della guerra,* Roma, 1942). L'influenza di questo testo fu tuttavia molto più tarda, e soprattutto si esercitò su Lenin; mentre per il resto dell'Ottocento, le maggiori influenze rimasero quelle di scrittori polacchi e italiani di cui tratteremo oltre.

[88] Nečkina, dopo aver deprecato la mancanza di studi su questo gruppo antesignano e aver chiarito le sue forme puramente massoniche, purtroppo tralascia di considerare le possibili influenze estere su questa «prima organizzazione rivoluzionaria russa»: *Dvizenie,* cit., vol. I, pp. 141-147.

[89] Družinin, *Očerki,* cit., pp. 477-478, riconduce l'idealizzazione di Pitagora all'opera di Jean-Jacques Barthélemy, *Entretien sur l'Institut de Pytbagore,* nel suo pluri-ristampato *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce,* 1789, 4 voll.

[90] Dimostrato da A. Pjpin (nelle note a *Obščestvennoe dvìzenie v Rossii pri Aleksandre I,* Pietroburgo, 1900, pp. 547-576) e non confutato in maniera convincente da Neckina (*Dvizenie*, cit., vol. I, pp. 185 ss.). Oksman, *Dekabristj,* cit., pp. 78, 82, vede l'influenza del *Tugendbund;* Semevskij, *Idei,* cit., i carbonari napoletani. Anche il principale affiliato di Rey si recò in Russia nel 1817: vedi Onnis, *Propaganda,* cit., p. 498. Per i particolari, vedi M. Wischnitzer, *Die Universität Göttingen und die Entwicklung der liberalen Ideen in Russland in ersten Viertel des 19. Jahrhunderts,* 1965, pp. 139-179; e S. Landa, *O nekotorjkh osobennostiakh formirovaniia revoliutsionnoi ideologii v rossii 1816-1821 gg.,* in M. Kalušin (a cura di), *Puškin i ego uremia,* Leningrado, 1962, pp. 86-98.

Al pari della Carboneria francese, l'organizzazione russa operava tramite una loggia massonica di «amici della verità», e aveva un consiglio centrale di controllo delle branche regionali, di 10-20 membri l'una. G. Perreux, *Au temps des sociétés secrètes,* 1931, sostiene che questo numero fosse adottato «per rispettare e allo stesso tempo circuire l'articolo 291 del codice penale». Paragonare Nečkina, *Dvizenie,* cit., vol. I, p. 207.

[91] Sul *bliustitel',* vedi Nečkina, *Dvizenie,* cit., vol. I, p. 205; sui «gradi di osservazione» vedi Saitta, *op. cit.,* vol. I, pp. 104-105 (da notare anche il misterioso uso buonarrotiano delle lettere VV e AA, che Saitta legge, *ibidem,* p. 104 nota 68, come «Veri Amici»), A sua volta Buonarroti potrebbe aver derivato l'idea di un osservatore dal Circolo sociale di Bonneville, il quale menziona la posizione di *OBSERVATEUR du Cercle Social* già nel primo numero de «La Bouche de Fer», 1790, p. 229. Lo pseudonimo «osservatore» è tutt'oggi usato nei principali giornali comunisti per siglare i pezzi di più alto contenuto politico-ideologico.

[92] Andryane, citato in Semevskij, *op. cit.,* pp. 376-377.

[93] Lettera da Roma del 27 ott. 1819, in Saint-Edme, *op. cit.,* p. 211.

[94] Vedi la lettera anonima da Roma del 12 lug. 1819, in Saint-Edme, *op. cit.,* p. 202; anche Semevskij, *Idei,* cit., pp. 365-367. Per un ricco elenco dei contatti per tutto il periodo 1815-1820, vedi M. Koval'skaia, *Dvizenie Karbonariev v Italii, 1808-1821,* 1971, pp. 175-202.

[95] Lennhoff, *op. cit.,* pp. 44-45, sottolinea la paura di Metternich che i diplomatici russi in Italia potessero strumentalizzare i carbonari in senso anti-asburgico. Per l'impatto della Carboneria sulle figure letterarie dell'epoca, vedi *ibidem,* pp. 74 ss., e Landa, *Konspiracje,* cit., p. 256, che mette in risalto esempi italiani e greci.

[96] Vedi l'articolo di anonimo, *Sekta pifagoreitsev,* in «Vestnik Evropj», mag. 1819, n. 9, p. 36. Oksman attribuisce questi articoli a I.I. Davjdov: Družinin, *Očerki,* cit., p. 505.

[97] *Ibidem,* p. 38. L'articolo continua, in effetti, con una seconda parte,

*Dukh sektj sokratovoi,* sulla stessa rivista, mag. 1819, n. 10, pp. 110-120.

98 *Vosstaniia,* vol. IV, pp. 141-142. Ciò rimane plausibile nonostante il diniego di Pestel, p. 157. All'inizio dell'interrogatorio, Pestel riconobbe legami con la Germania e con l'Ungheria, oltre che con l'Italia, p. 107. Vedi anche Oksman, *op. Cit.,* p. 212.

99 Semevskij, *Idei,* cit., pp. 364-367, 374-375. Semevskij, che a differenza di altri studiosi successivi presta molta attenzione all'influenza estera, insiste (p. 377) che «le relazioni dei rivoluzionàri russi con le società segrete in Europa occidentale richiedono ancora molte ricerche».

100 Citato in M. Dommanget, *Les idées politiques et sociales d'Auguste Blanqui,* 1957, p. 341.

101 A. Herzen, *Nik i Vorob'evj Gorj,* in *Polnoe sobranie sočineii i pisem,* Pietroburgo, 1919, vol. XII, p. 74. Successivamente i due ritornarono solo «una o due volte l'anno» a questo «luogo di pellegrinaggio».

102 Venturi, *Il populismo russo,* cit., vol. I, p. 3; anche M. Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism, 1812-1855,* Cambridge (Mass.), 1961, in particolare p. 425.

103 S. Utečin, *Who Taught Lenin?,* in «Twentieth Century», lug. 1960, pp. 8-16; P. Scheiben, *Von Bakunin zu Lenin: Geschichte der Russischen Revolutionären Ideologien, 1840-1895,* Leiden, 1956, pp. 222-231.

104 Tutti questi gruppi — e molti altri — sono elencati in Radice, *History,* cit.

105 M. Emerit, *Une société secrète: Le bons cousins de la forêt d'Oran,* in *La révolution de 1848 en Algérie,* 1949, pp. 76-86.

106 L'albanese Ibrahim Temo, il quale fondò nel 1889 a Istanbul la «società segreta patriottica» che avrebbe portato al movimento dei Giovani Turchi, era rimasto profondamente influenzato durante la visita effettuata a Brindisi e Napoli nell'apprendere il ruolo svolto dai carbonari nella storia italiana: vedi E. Ramsaur, *The Young Turks. Prelude to the Revolution of 1908,* Princeton, 1957, pp. 15-16. Vedi anche C. Buxton, *Turkey in Revolution,* London, 1909, pp. 44-48, per i loro riti d'iniziazione analoghi a quelli dei carbonari.

## VI

## Rivoluzione nazionale contro rivoluzione sociale (1830-1848)

Il periodo fra il 1830 e il 1848 vide esplodere il conflitto interno fondamentale della tradizione rivoluzionaria moderna, quello fra rivoluzione nazionale e rivoluzione sociale. Fu in questo periodo che gli uomini cominciarono a fare i conti con un problema che si pone tutt'oggi: la rivoluzione deve creare una nuova nazione basata su di una fraternità culturale che copra le differenze fra classi? Oppure una nuova società senza classi che abbatta le frontiere nazionali? E i rivoluzionari devono contare sull'attrazione emotiva del nazionalismo o sull'attrazione intellettuale dell'eguaglianza sociale?

Questo problema irrisolto fu implicitamente posto già alla metà degli anni novanta del diciottesimo secolo. Non appena svanì l'entusiasmo iniziale, i rivoluzionari francesi cominciarono a chiedersi se il completamento della loro rivoluzione inceppata stesse nella *fraternité* o nell'*égalité:* la costruzione della *grande nation* sostenuta da Napoleone, oppure della nuova *communauté* sociale richiesta da Babeuf. L'idea più popolare era — e tale è rimasta — quella di nazione, e di quella che gli spagnoli per primi chiamarono «rivoluzione nazionale»[1].

Dopo la rivoluzione del 1830, il nazionalismo romantico perse il suo collegamento automatico con il liberalismo costituzionale. Proprio nella misura in cui intensificò l'impegno rivoluzionario, il nazionalismo dovette cominciare a confrontarsi con una ripresa babuvista dalla quale emerse la

tradizione concorrente, quella della rivoluzione sociale.

Il conflitto fra rivoluzionari nazionali e sociali fu essenzialmente conflitto fra romanticismo e razionalismo: l'amore dei nazionalisti per l'unico e l'organico contro la predilezione degli intellettuali socialisti per le leggi generali e l'analisi meccanicistica. I nazionalisti concepivano la rivoluzione come un «risorgere» (l'italiano «risorgimento») o addirittura una «resurrezione» (il polacco *zmartwychwstanie*) della nazione individuale. I rivoluzionari sociali la vedevano come un'estensione dell'universalismo scientifico del Grande Illuminismo. Se i rivoluzionari nazionalisti erano spesso poeti, come Petöfi in Ungheria e Mickiewicz in Polonia, che celebravano l'unicità del loro idioma, i rivoluzionari sociali come Blanqui vedevano se stessi come teorici pedagoghi di principi universali[2]. Se i rivoluzionari nazionali tendevano ad esaltare il vitalismo della gioventù e la «primavera» della loro nazione, i rivoluzionari sociali preferivano fare quadrato attorno a simboli autunnali di saggezza e maturità: il sessantenne Buonarroti degli anni trenta, un Blanqui precocemente invecchiato dal carcere alla fine degli anni quaranta, e un Marx già remoto e venerabile dentro il British Museum dopo il 1850.

La totale incapacità alla comprensione reciproca è illustrata in modo eclatante dal commento del nazionalismo nel *Manifesto* di Marx, scritto proprio alla vigilia delle grandi sollevazioni nazionaliste del 1848: «I lavoratori non hanno patria [...]. Le differenze nazionali e gli antagonismi fra popoli vanno sempre più scomparendo»[3].

Il nazionalismo, e non il socialismo, rimase l'ideale rivoluzionario predominante anche dopo le sconfitte del 1848-1850. La Prima internazionale, che volle esplicitamente chiamarsi «Associazione dei lavoratori» alla sua fondazione nel 1864 cercò la *leadership* di Mazzini, prima ancora di rivolgersi a Marx.

## *Il predominio dei nazionalisti*

Il nazionalismo rivoluzionario attrasse tutta una serie di gruppi sociali i cui modelli esistenziali erano entrati in crisi con le prime fasi della rivoluzione industriale. I nuovi nazionalisti radicali non provenivano né dal proletariato industriale (che non esisteva ancora sul continente nel 1830) né dalla borghesia industriale e commerciale. Furono tre le caratteristiche generali che connotarono la maggior parte di coloro che identificarono la rivoluzione con il nazionalismo durante questo periodo — sia che fossero aristocratici dell'Europa orientale, o ufficiali cadetti italo-francesi, o studenti tedeschi, o artigiani istruiti.

Politicamente, i nazionalisti rivoluzionari pretendevano per se stessi — e chiedevano anche per altri — una fetta maggiore di potere politico di quanto fossero disposti ad accordar loro i monarchi. L'anelito al potere fece proprio il concetto di sovranità popolare, spingendo da parte l'originario interesse illuminista per l'equilibrio razionale delle forme costituzionali.

Socialmente, i nuovi nazionalisti erano quasi tutti gente sradicata. Quale che fosse la loro origine di classe, essi avevano generalmente smarrito il senso gerarchico e corporato di valori e aspettative fino allora garantito dalle società tradizionali. Mentre le rivoluzioni del 1820 erano scoppiate in società tradizionali (Spagna, Italia meridionale, Grecia, e Russia), le rivoluzioni del 1830 colpirono regioni dove l'economia di mercato era già abbastanza avanzata: Belgio, Renania, Italia settentrionale, Parigi, e Polonia.

I rivoluzionari sconfitti o frustrati in esilio confluirono dopo il 1830 nelle vittoriose Parigi e Bruxelles, oppure in centri urbani ancor più complessi dal punto di vista dell'assetto economico, come Londra e Ginevra. In situazioni del genere, la combinazione dell'esilio forzato e delle disfunzioni urbane generarono una diffusa fantasia compensatoria per strutture di tipo familiare e situazioni agropastorali che divennero elementi caratteristici dell'immaginario dei nazionalisti rivoluzionari. La

percezione concreta della meccanizzazione e dell'uniformità avanzanti portò al desiderio, spesso ossessivo, di ribadire la peculiarità e l'umanità — e a volte anche la divinità — delle proprie tradizioni. Non meno dei reazionari, i rivoluzionari dell'epoca romantica cominciarono a volgersi idealmente al Medioevo, proprio nel momento in cui vennero all'impatto con le dure condizioni dell'era industriale.

Economicamente, i rivoluzionari nazionali erano per lo più occupati nel settore pubblicistico. Quale che fosse la loro classe d'origine, i nuovi rivoluzionari si ritrovavano non più in cenacoli di tipo massonico o in congiure militari, bensì in redazioni di giornali e teatri. Con uno spirito pressoché missionario, essi inventarono, discussero, e divulgarono ideali e identità per intere fette della popolazione europea finora inerti. La loro massima tensione spirituale confluì nella definizione della missione peculiare dell'uno o dell'altro dei molti «popoli» che erano stati soppressi nel corso del diciottesimo secolo dagli artificiali trattati delle aristocrazie dominanti e dalla sottile tirannia della cultura francese.

Naturalmente, anche i rivoluzionari sociali erano affetti da ambizione politica, situazioni d'esilio, e occupati nel settore dei media. Ma in questa fase relativamente primitiva dell'industrializzazione le identità di classe non erano percepite tanto chiaramente quanto quelle nazionali. Così i nazionalisti ebbero maggior successo nell'attrarre un seguito di massa, e sulla scia del 1830 essi rinnovarono i propri sforzi per sollevare i popoli d'Europa contro il potere monarchico di quella che il poeta polacco Mickiewicz aveva definito «Satanica trinità»: l'alleanza di Russia, Prussia, e Austria.

## L'Internazionale mazziniana

L'uomo che più fece per incitare i popoli d'Europa contro i loro monarchi fu il genovese Giuseppe Mazzini. Veterano dei carbonari, imprigionato durante la rivoluzione del 1830, Mazzini concepì la propria vita come missione

«apostolica» che, a fianco del catechismo, avrebbe prodotto i martiri di un nuovo tipo di società nazionale. Nel 1831, in esilio, egli formò l'associazione modello del nazionalismo rivoluzionario moderno: la Giovine Italia. Collaborò per un certo tempo con la Società dei Veri Italiani di Buonarroti, ma ripudiò ben presto la continua dipendenza di questa società dalla *leadership* francese, così come il suo gerarchico «spirito di casta», e rigettò l'idea che ad un piccolo gruppo di cospiratori emarginati potesse essere affidata, anche provvisoriamente, la dittatura di un popolo dalla ricchezza spirituale come quello italiano[4]. Egli insistette che un movimento autenticamente italiano non avrebbe mai potuto tollerare né il terrore né il governo di un uomo solo, due elementi che vedeva impliciti nel metodo di Buonarroti (a sua volta poi, Buonarroti denunciò i rapporti di Mazzini con i ricchi lombardi, diffidando da qualsiasi tentativo di invadere il Piemonte senza l'aiuto della Francia)[5].

L'alternativa di Mazzini al centralismo buonarrotista di una «monarchia universale controllata da Parigi»[6] fu una federazione di movimenti nazionali. Nell'estate del 1835 esistevano 86 sezioni della Giovine Italia (74 in Italia con 693 membri), 62 sezioni svizzere con 480 membri, 50 sezioni polacche, e 14 ciascuna per la Giovane Germania e la Giovane Francia[7]. Infiltrata da spie e scossa da dissidi fra gli italiani e i tedeschi, l'organizzazione fu espulsa dalla Svizzera nell'agosto del 1836; e dopo che Mazzini si trasferì a Londra, nel gennaio del 1837, essa cessò praticamente di esistere. Ma ormai l'esempio di una collaborazione trans-nazionale nella causa del nazionalismo era stato dato e identificato una volta per tutte con l'Italia. L'Internazionale nazionalista di Mazzini fu il primo dei molti tentativi nel corso di tutto il diciannovesimo secolo di unire i rivoluzionari nazionalisti in una lotta comune contro le monarchie tradizionali. L'importanza internazionale della causa italiana valicò i confini d'Europa fra gli anni trenta e quaranta: Giuseppe Garibaldi, reclutato da Mazzini e con questi condannato per il tentativo

insurrezionale in seno alle forze armate piemontesi nel 1833, esportò in America Latina la causa della rivoluzione nazionale nella più pura forma italiana, unendosi alla lotta della giovane nazione uruguaiana contro le incursioni dei giganti limitrofi, Brasile ed Argentina.

Con una nave battezzata «Mazzini» e una Legione Italiana raccolta sotto il suo comando per «servire la causa delle nazioni» Garibaldi scese in battaglia portando per insegna una bandiera nera con un vulcano in mezzo (simboleggianti rispettivamente il lutto d'Italia e la sua imminente nuova rivoluzione). La sua Legione acquisi l'uniforme delle «camicie rosse» requisendo a Montevideo grembiuli di quel colore che avrebbero dovuto essere esportati in Argentina per l'industria della macellazione[8]. Queste «camicie color del sangue» dovevano servire a camuffare il sangue bovino: d'ora in poi avrebbero camuffato il sangue umano. Questa peculiare uniforme rivoluzionaria italiana sarebbe poi stata importata dal Nuovo Mondo al Vecchio al ritorno di Garibaldi e della sua Legione in Italia, a bordo di una nave chiamata «Speranza».

Sopra coperta di questo vascello della «speranza», Garibaldi e compagni si riunivano nottetempo per cantare in circolo canzoni patriottiche nel bel mezzo dell'Atlantico. Riti del genere — che suggeriscono sia i vespri cristiani sia i rituali pagani — furono espressione caratteristica delle aspettative comunitarie dei rivoluzionari in epoca romantica. Quando finalmente la «Speranza» toccò terra in Spagna, all'inizio del 1848, Garibaldi apprese che la rivoluzione era già scoppiata in Italia: era come se la vita avesse fatto eco ai loro cori mentre la speranza li riconduceva in patria.

Garibaldi entrò in scena a Nizza come un eroico tenore, e galvanizzò il suo pubblico con apparizioni un po' ovunque in Italia. La sua successiva partecipazione alla difesa di Roma assediata e attaccata da tutte le parti, la tragica morte della sua bella moglie e compagna d'armi brasiliana, Anita, e la sua partenza finale per gli Stati Uniti nel giugno del 1850, sulla «Waterloo» — furono tutti episodi che portarono, almeno in parte, lo spirito dell'opera italiana sul palcoscenico della storia.

Non ci sembra per niente strano che in esilio Garibaldi preparasse

il suo rientro sulla scena italiana in una casa che condivideva su Staten Island con il massimo tenore d'opera dell'epoca, Lorenzo Salvi[9].

È arrivato il momento di prendere in considerazione il ruolo davvero sorprendente con cui la più italiana delle forme artistiche, l'opera, interagì — aiutandone addirittura la formazione — con il nazionalismo rivoluzionario in Europa in generale e in Italia in particolare. Infatti, la già pregnante interazione fra teatro e realtà palesata nel corso della rivoluzione francese, divenne ancora più evidente nel caso del rapporto fra opera e rivoluzione durante il diciannovesimo secolo.

## Lo stimolo operistico

Il rapporto fra rivoluzione e teatro musicale venne pienamente riconosciuto da un rivoluzionario durante il suo processo, nell'estate del 1832:

> La gente ha lasciato le chiese per i teatri [...] l'opera è uno spettacolo che *desta ed eccita* i sensi [...] un vasto contenitore di potenti eccitazioni dei sensi[10].

L'aggancio fra palco operistico e causa nazionale rivoluzionaria conobbe tre fasi. In primo luogo, gli anni sessanta del diciottesimo secolo videro la nascita dell'opera *comique*, che attingeva dalla cultura piccolo-borghese la sua combinazione di «piccole cantate» (chiamate *vaudevilles)* e dialogo in prosa per esprimere i sentimenti quotidiani e stimolare reazioni emotive nel pubblico. Qui venne perduto l'ideale aristocratico della disciplina delle passioni, a vantaggio del loro scatenamento; e, parimenti, fu vanificata la subordinazione della melodia ad un testo retorico.

In secondo luogo, nei primi giorni della rivoluzione francese si ebbe il rapido sviluppo di un '*opéra comique* dal messaggio

rivoluzionario, propagandistico. Le opere rivoluzionarie richiedevano trame ancor più crude, messinscene spettacolari, e orchestre molto più numerose per la resa di effetti acustici particolarmente sonori, militari. Gli ottoni rimpiazzarono gli strumenti a corda: «Apollo smise la sua lira, vesti un berretto frigio, e attaccò con la tromba»[11]. Gli attori che impersonavano re erano spesso coperti d'insulti, mentre gli eroi repubblicani e i coristi erano costretti a ripetere a più non posso i cori rivoluzionari o ad inserire canzoni popolari nell'azione.

Il *Guillaume Tell* — pietra miliare operistica di due maestri dell'opera *comique*, il librettista Michel Sedaine e il compositore André Gretry — cambiò la leggenda di uno svizzero del quattordicesimo secolo nemico degli Asburgo in roboante esortazione rivoluzionaria. Anche Maréchal esaltò la figura di Tell[12] e collaborò con Gretry alla stesura dell'operistica ideologica durante il regno del Terrore. Ne *La Fête de la raison*, un sanculotto viene incoronato con un diadema della libertà, mentre un prete gode dell'effetto liberatorio connesso alla distribuzione pubblica dei suoi beni. Un'altra opera Maréchal-Gretry, *Denis le Tyran,* celebra l'esigenza di «inculcare nei bambini [...] il sacro concetto dell'eguaglianza»[13]. E può darsi che l'incitamento alla lotta contro i tiranni fosse ancor più violento in un'opera di Saint-Just dello stesso periodo, *Selico ou les Nègres,* andata perduta[14].

Il terzo ed ultimo stadio del legame fra opera e rivoluzione nazionale venne con le guerre napoleoniche. «L'orgoglio rivoluzionario fu trasferito nelle armate francesi, che erano viste come liberatrici dei popoli oppressi». Un nuovo genere di «opera della liberazione» esaltava il «riscatto dei popoli o degli individui stranieri piegati sotto il giogo dell'assolutismo»[15]. La più famosa del genere fu l'opera scritta nel 1798 da un capo della polizia nella Francia rivoluzionaria: *Leonora o della fedeltà, dramma storico spagnolo in due atti,* che costituì la base per l'unica opera di Beethoven, il *Fidelio,* il

massimo esempio di opera eroica della liberazione. Durante il suo primo decennio di vita l'opera fu bandita, con la prima rinviata dalla censura austriaca e poi dall'entrata francese a Vienna nel 1805. Solo l'edizione riveduta del 1814, messa in scena fra le fulgide speranze che accompagnarono la disfatta napoleonica, fece del *Fidelio* la cassa di risonanza dell'immaginazione europea. La scena finale in cui i prigionieri riacquistano la libertà fu spostata all'aperto — simboleggiando che la sete di liberazione avrebbe dovuto rompere gli argini operistici per riversarsi nella realtà concreta della rivoluzione nazionale.

La musica aiutò a mantenere vivo lo spirito di unità in una Polonia spartita e umiliata [16]. Nel 1811, il direttore del Teatro d'Opera Nazionale Polacca, Karol Kurpinski, presentò a Varsavia la sua nuova opera *Kalmora,* scritta attorno a un tema veramente inedito per la lirica operistica fino allora: la rivoluzione americana. Kalmora, una ragazza americana, non riesce a sposare un soldato inglese se non dopo che i rivoluzionari abbiano sconfitto i britannici e lo abbiano convinto della superiorità della repubblica sulla monarchia [17]. Nel 1816, dopo le guerre napoleoniche, Kurpinski tentò di identificare l'opera nazionale nel suo *Cracoviani e Montanari.* Riprendendo consapevolmente il titolo di un precedente lavoro scritto proprio alla vigilia della prima spartizione della Polonia, Kurpinski trasformò le danze più popolari — la polacca e la mazurka — in veri e propri simboli della nazionalità oppressa.

Invano Kurpinski tentò di convincere il suo più dotato allievo, Friedrich Chopin, a sviluppare una tradizione operistica specificamente polacca[18]: il pianoforte di Chopin avrebbe trasformato quelle stesse musiche popolari in simboli non solo dell'orgoglio polacco, bensì delle nazionalità oppresse ovunque. Schumann descrisse le mazurche di Chopin come «cannoni nascosti da fiori»[19], e le tournée di beneficenza di Chopin in tutta Europa fra le rivoluzioni del 1830 e del 1848 erano di per sé eventi drammatici che mobilitavano i sentimenti di massa per la rivoluzione nazionale. Franz Liszt

svolse una funzione analoga, dedicando il suo *Lione* a Lamennais ed auspicando che la musica recuperasse il «potere politico, filosofico, e religioso» che doveva avere esercitato «nei tempi pagani». Egli sfruttò le variazioni del violino tzigano nella *Marcia di Rakóczi* e la suonò come «*Marseillaise* ungherese»[20]; e Berlioz inserì nella sua *Dannazione di Faust* una forma orchestrata di questa stessa marcia con grancasse che suggerivano le cannonate di liberazione, ottenendo grande successo fra i rivoluzionari ai debutti nel 1846 sia a Budapest sia a Parigi. Il compositore romantico francese scrisse tutta una serie di lavori in omaggio alla rivoluzione nazionale[21].

Con la loro ricca tradizione musicale e detenendo la *leadership* nel dramma fin da Schiller, i tedeschi svilupparono una scuola nazionale d'opera particolarmente importante. Carl Maria von Weber descrisse per primo

> il tipo di opera che tutti i tedeschi desiderano: un'opera d'arte in sé compiuta in cui tutti gli elementi cooperino, si fondano, e riemergano per creare un mondo nuovo[22].

Cinque anni dopo, nel *Der Freischütz*, egli mise in pratica questa nuova concezione. Prendendo le mosse da una favola tratta dal folklore tedesco, Weber ampliò l'orchestra e manipolò la disposizione degli strumenti, costringendo quindi ad una dipendenza inedita dal direttore e preparando in questo modo la strada al direttore-compositore che avrebbe realizzato il suo sogno di un *Gesamtkunstwerk* tutto tedesco: Richard Wagner.

Il Wagner della maturità avrebbe fuso il mito pagano e un nuovo, seducente idioma musicale in un veicolo assolutamente originale del moderno nazionalismo tedesco: ma la sua inclinazione originaria giovanile alla politica rivoluzionaria, prima del 1848, riguarda quelle forme più esplicitamente romantiche che egli avrebbe poi ripudiato in seguito. La sua prima opera — che fu anche quella più decisamente politica — il *Cola Rienzi, l'ultimo dei tribuni,* fu completata a Parigi per celebrare il rivoluzionario romano del

quattordicesimo secolo[23]. Nello stesso anno anche il ventenne Friedrich Engels scrisse in onore dello stesso Rienzi[24].

La prima congiura organizzata dalla Sinistra contro Napoleone prevedeva l'assassinio proprio durante il coro finale di una prima operistica, il 10 ottobre del 1800. Meno di due mesi dopo, il primo tentativo della Destra portò all'uccisione o al ferimento di ben ottanta persone nel fallito tentativo di assassinare Napoleone mentre si dirigeva all'opera[25]. In entrambe le occasioni, Napoleone diede prova del suo *sang-froid* continuando ad assistere all'opera come se niente fosse accaduto — divenendo così egli stesso una sorta di eroe operistico.

La stabilità della restaurazione post-napoleonica fu scossa dall'assassinio del duca di Berry dentro al teatro d'opera a Parigi il 12 febbraio 1820. E la rappresentazione operistica del 12 gennaio 1821 al Teatro d'Angennes di Torino concorse a precipitare la rivoluzione in Piemonte[26]. Questo avvenimento dimenticato, proprio nel cuore della regione che avrebbe poi assunto la guida della lotta per l'unità d'Italia, rappresentò l'inizio del rapporto aperto, diretto fra opera romantica e rivoluzione nazionale. L'opera suddetta era il lavoro, apparentemente apolitico, di uno dei compositori politicamente più conservatori dell'epoca: *La Gazza Ladra* di Gioacchino Rossini. Determinato a surclassare i tedeschi con un'opera scritta per la Milano austriaca, Rossini aumentò sia la composizione sia il volume dell'orchestra, inaugurando un nuovo modo di combinare le note della partitura con le idee del libretto. La partita fra un classicista e un romantico sulla sorte di una servetta ingiustamente accusata fu letta dagli italiani in senso rivoluzionario: ma questo stesso pubblico era già stato scosso dal *Mosé in Egitto,* una precedente opera di Rossini sull'anelito di liberazione del popolo eletto. Il messaggio potenzialmente rivoluzionario della *Gazza Ladra* fu sottolineato ancor più chiaramente nel trionfo parigino del 1827, con la versione francese: così Rossini, che era stato ospite di Metternich al Congresso di Verona e primo compositore

dell’arci-conservatore Carlo X di Francia, scopri che gli spettatori identificavano questi suoi alti patroni con i personaggi malvagi delle sue opere. Egli fu ancora una volta complice involontario con il suo *Guglielmo Tell,* che esordi a Parigi e divenne il modello musicale delle lotte di liberazione nazionale.

L’eccitazione destata dalla celebre *ouverture,* l’inedita durata (quasi sei ore), e l’accento posto sugli insiemi corali, furono gli ingredienti del portentoso successo dell’opera. *L’ouverture* del *Guglielmo Tell* fu suonata all’ultima riunione del circolo radicale di cui faceva parte Dostoevskij, nel 1849; e un decennio più tardi, Orsini organizzò il suo spettacolare tentativo di assassinare Napoleone III fuori dal teatro di Parigi mentre l’orchestra attaccava lo stesso preludio alla liberazione. Due decenni dopo, un francese sotto processo in Svizzera disse che il suo modello era Tell, le cui «frecce fischiano l’aria di Rossini»[27]. Il tenore protagonista nella prima dell’opera fu segnato in maniera indelebile dall’esperienza: lo troviamo infatti a dirigere il canto della *Marseillaise* in cima alle barricate di Parigi nel 1830 con una sciabola in mano e ad esprimere la concezione del mondo secondo cui «un’insurrezione non sarà null’altro che un concerto»[28].

Le rivoluzioni del 1830 in Francia e Belgio furono sommamente teatrali: le entrate e le uscite improvvise di monarchi, le processioni e le sfilate degli eserciti di volontari, lo spirito festaiolo di Parigi e Bruxelles.

Sembrava che la rivoluzione si trasponesse dal palcoscenico alla strada: o forse, più semplicemente, era la strada che rivendicava ciò che prima era appannaggio del solo teatro. Gli stravaganti melodrammi dell’allievo preferito di Nodier, Victor Hugo, dovevano per molti aspetti anticipare la rivoluzione: la prima dello *Hernani,* il 25 febbraio 1830, fu di fatto la manifestazione politica di apertura di quell’anno rivoluzionario. La storia di un fuorilegge in lotta per l’amore e la libertà contro il destino, l’odio, e la dominazione asburgica, scatenò il pubblico studentesco, e le giacche rosse

ostentate dai sostenitori di Hugo anticiparono la bandiera rossa rivoluzionaria che di lì a poco sarebbe stata sventolata nei teatri all'aperto di Parigi. Il tono anti-tradizionale della poetica di Hugo avrebbe poi alimentato innumerevoli versioni operistiche dei suoi lavori[29].

Anche a Bruxelles la catalizzatrice teatrale fu un'opera antiasburgica: *La muta di Portici* di Daniel-François Auber. In questa storia di un'insurrezione napoletana del diciassettesimo secolo le scene corali di ladri e bottegai ruotano attorno alla disarmante figura (tratta dalla pantomima popolare) di un'eroina muta. Il melodramma era stato proscritto a Bruxelles dopo la rivoluzione di luglio a Parigi; ma non appena fu loro chiesto di rendere omaggio al re d'Olanda in occasione del suo genetliaco, il 24 agosto, impavidamente i belgi chiesero che l'opera fosse inserita di nuovo in cartellone e, dopo lunghe discussioni sui tagli da apportare, con riluttanza le autorità approvarono una rappresentazione per il 25 agosto — e contemporaneamente impartirono ordini segreti alle truppe di stanza.

Durante la rappresentazione, il capo della polizia di Bruxelles inviò un ragazzo a cogliere le voci fra la folla che si agitava all'ingresso del teatro. L'informatore riportò la voce che il capo della polizia fosse stato assassinato dentro al suo palco[30]. Alla fine del quarto atto molta gente abbandonò il teatro quasi come si recasse a cercare altrove la fine del dramma rivoluzionario; e, proprio quando il dramma si concludeva con l'eruzione pirotecnica del Vesuvio (con la spettacolare utilizzazione di nuovi effetti di scena) la lava della rivoluzione colava ormai copiosamente per le strade di Bruxelles. I personaggi più in vista e più ricchi fra il pubblico non furono in grado di raggiungere le carrozze; soldati e polizia non furono in grado di tenere testa (e nemmeno di contenere) i movimenti di una massa alla frenetica ricerca di simboli dell'autorità da distruggere e incendiare.

Così, una rappresentazione operistica inaugurò la rivoluzione che avrebbe portato all'indipendenza del Belgio nel

1830. Le successive insurrezioni in Belgio avvennero nella consapevolezza di questo fatto singolare: i disordini del 1834 furono innescati dalla richiesta di un'altra rappresentazione dell'opera di Auber, mentre ulteriori manifestazioni a Gand vennero a ruota di un'edizione di gala del *Guglielmo Tell* in occasione della quale un pubblico di studenti affrontò il duca e la duchessa di Brabante[31].

Nella Germania del 1830 la lotta contro la diffusione della rivoluzione comprese la proibizione di rappresentare *La muta di Portici* e il *Guglielmo Tell* nelle città vicine ai confini con la Francia e il Belgio[32]. Ma ciò che incuteva timore agli uomini del po'tere destava il fascino di chi al potere non aveva accesso: gli sforzi su tutto il continente per restringere i diritti di riunione e manifestazione politica sortirono dal 1830 l'effetto di incrementare il contenuto politico latente delle rappresentazioni teatrali. Il nuovo grandioso tema del genere operistico che si diffuse da Parigi dopo il 1830 era l'insurrezione nazionale: i Druidi contro i Romani nella *Norma* di Bellini (Milano, 1831), l'assassinio di un re per mano di cospiratori nel *Gustavo III* di Auber (Parigi, 1833), i Protestanti perseguitati contro gli aristocratici realisti sia nei *Puritani* di Bellini (Parigi, 1835) sia negli *Ugonotti* di Meyerbeer (Parigi, 1836); gli Ebrei contro i Cristiani nelle *Ebree* di Meyerbeer (Parigi, 1835) e contro i Babilonesi nel *Nabucco* di Verdi.

La prima del *Nabucco,* che si svolse a Milano il 9 marzo del 1842, proiettò Verdi al centro della scena dell'unificazione italiana. Verdi, il cui stesso nome doveva diventare un acronimo del nazionalismo italiano (Vittorio Emanuele Re d'Italia), toccò una corda profonda del sentimento anti-austriaco con questa versione operistica della storia della schiavitù ebraica sotto re Nabucodonosor. Il trambusto alla fine del primo atto sorprese e spaventò il compositore che era seduto in prima fila; ma l'interminabile ovazione cui fu fatto oggetto sia dal pubblico sia dall'orchestra al sipario finale, gli tolse ogni dubbio d'essere diventato l'eroe culturale del Risorgimento: il coro dei prigionieri ebrei in schiavitù alla fine

del terzo atto *Va pensiero sull'ali dorate...* fu bissato su richiesta più volte quella stessa sera, e sarebbe stato di nuovo intonato spontaneamente sessant'anni più tardi dalla folla in lutto ai funerali pubblici di Verdi a Milano. *Va pensiero* doveva diventare una specie di inno nazionale, l'invocazione dolce e passionale della libertà per la «bellissima ma perduta madrepatria».

Il *Nabucco* fu seguito nel 1843 da una seconda opera patriottica: *I Lombardi alla Prima Crociata,* con un altro coro di liberazione («Oggi la Terra Santa sarà nostra!»), che pure dovette essere bissato la sera della prima[33]. Quindi Verdi si produsse in una versione operistica dello *Emani,* e nei successivi anni antecedenti la rivoluzione del 1848, Verdi rielaborò tutta una serie di melodrammi di lotta: *Giovanna d'Arco* (1845), *Attila* (1846), *I Masnadieri* (1847), e infine, *La battaglia di Legnano,* la cui prima nel gennaio del 1849 a Roma a soli 12 giorni dalla costituzione della breve Repubblica Romana, produsse una grande eccitazione[34]. Poi Verdi ritornò a Victor Hugo per il suo *Rigoletto* del 1851 (basato su *Le Roi s'amuse)* e pervenne alla messa in scena della rivoluzione con *I vespri siciliani* (Parigi, 1855). L'anno seguente, per la prima italiana, la censura politica pretese di cambiare il titolo dell'opera; e il *Simon Boccanegra,* che esordì a Venezia nel 1857, era incentrato sulla rivolta popolare contro il doge di Venezia. *Il ballo in maschera,* versione di Verdi del regicidico *Gustavo III* di Auber, fu pesantemente censurata e rappresentata per la prima volta a Roma (dopo fu portata nella lontana Boston) nel 1859 proprio alla vigilia della decisiva guerra di liberazione contro l'Austria.

A questo punto cruciale della storia italiana, parve che anche le opere apolitiche di Verdi fossero mobilitate: Cavour decise la battaglia chiave contro gli Asburgo nell'aprile del 1859, canticchiando la celebre aria del *Trovatore,* «Di quella pira»[35]. Il messaggio essenziale che i rivoluzionari nazionali scoprirono in Verdi fu quello espresso dall'inviato romano all'Unno conquistatore nel primo atto dell' *Attila:* «Prenditi

l’universo, ma lasciami l’Italia»[36].

Ci furono echi operistici anche fra i rivoluzionari sociali oltre che fra i nazionalisti. Buonarroti diede lezioni di canto per tutta la vita e Luigi Angeloni, suo collaboratore sia in campo musicale che rivoluzionario, passò da una tesi dottorale sulle origini della notazione musicale allo studio dell’opera[37]. Il pupillo fiammingo di Buonarroti, Jacob Kats, inserì nel suo dramma rivoluzionario, *Il paradiso terrestre*[38], la canzone di lotta del *Roberto il Diavolo,* di Meyerbeer, e fondò il primo teatro di musica e dramma popolari a Bruxelles[39]. Mikhail Bakunin, sommo personaggio della rivoluzione sociale internazionale, diede l’addio ai suoi amici con il coro degli assassini dagli *Ugonotti*[40] e scomodò il testo del quarto movimento della *Nona* di Beethoven *(l’Ode alla gioia* di Schiller) per chiamare i suoi compagni «belle figlie della divina scintilla». La domenica delle Palme del 1849, a Dresda, dopo avere udito un’esecuzione di Wagner esclamò che quel movimento sarebbe stato risparmiato dalla distruzione nell’imminente insurrezione rivoluzionaria[41]. Sia vero o meno che Bakunin fornisse il modello per il *Sigfrido* di Wagner, il gigantesco e barbuto Russo fece pensare a molti che fosse imminente una generale «caduta degli Dei» nella vita reale oltre che nell’invenzione operistica.

## Canti e bandiere

Dopo il 1830 la militanza musicale si riversò dai teatri alle strade in una valanga di versi e canzoni, e queste «note di tromba che improvvisamente adunarono le fila delle nazioni in armi»[42] portarono ad una profusione di inni e vessilli nazionali in imitazione della *Marseillaise* e del tricolore dell’originaria rivoluzione francese.

Luigi Filippo adottò, cantandola ostentatamente, la *Marseillaise* come mezzo per cementare il suo trono

precario[43]. Il tenore Nourrit e il compositore Berlioz diressero l’esecuzione di questo inno in cima alle barricate di Parigi, rispettivamente con una spada e una pistola al posto della bacchetta[44]. Rouget de Lisle, il pressoché dimenticato autore di quei grandi versi, salutò Berlioz come «il vulcano della rivoluzione»[45], e fu scarcerato grazie alla cauzione offertagli dal compositore radicale

Jean-Pierre Béranger, il quale definì la sua canzone come «tambour social à ouvrir la marche et marquer le pas»[46].

La nuova Marsigliese degli anni trenta fu la *Parisienne,* che Lafayette intonò insieme con Nourrit sul palco al termine della rappresentazione teatrale pubblica che seguì la sua presentazione del nuovo re alle folle parigine, presso l’Hotel de Ville[47]. Il suo compositore, Casimir Delavigne, aveva scritto un melodramma, *I vespri siciliani*, sui disordini del 1819-1820; e presto aggiunse alla nuova trascinante marcia dedicata a Parigi, le parole per un’aria marziale di Kurpinski ispirata al martirio polacco, la *Varsovienne,* che divenne per molti versi la *Marsigliese* di ogni nazionalità sconfitta. La rivoluzione belga del 1830 sfornò la sua *Brabançonne,* che divenne l’inno nazionale del paese; e la crisi franco-tedesca del 1839-1840 produsse una miriade di arie nazionalistiche, come la *Guardia sul Reno* e *Deutschland Deutschland über alles,* adattata alla musica di Haydn e destinata a diventare il futuro inno nazionale tedesco [48].

Naturalmente, alle canzoni si accompagnavano le bandiere nazionali. In certi casi, l’inno riguardava la bandiera (come il *Tricolore* rumeno, o lo *Star Spangled Banner* statunitense)[49]; altrimenti, era semplicemente identificato con una bandiera, come nel caso della *Marsigliese* con il tricolore, che divenne il vessillo ufficiale di Francia dopo il 1830.

Il quattordicenne Eugene Pottier, futuro autore dell’*Internazionale* visse il tricolore come «simbolo della felicità» quando fu spiegato per la prima volta a Parigi nel luglio del 1830[50]. Improvvisamente, ogni nazione parve avere

bisogno di un simbolo del genere. Una vera nazione doveva possedere un tricolore, un vessillo libero da croci e altre reminiscenze araldiche dell'autorità tradizionale e dell'ineguaglianza civile. Il primo gesto significativo dei rivoluzionari belgi dopo l'uscita dal teatro d'opera a Bruxelles fu l'improvvisata cucitura di una nuova bandiera con le tende strappate dai locali devastati dell'odiato editore de *Le National*[51]. Le tre bande verticali del Brabante — nero, giallo, e rosso — furono associate alla *Brabançonne* e la bandiera con quei colori fu immediatamente issata sull'Hotel de Ville di Bruxelles[52].

Al pari di quello belga, il tricolore italiano (verde, bianco, e rosso) fece il suo debutto in epoca rivoluzionaria; e la legione rivoluzionaria lombarda cucì sul proprio tricolore i motti «eguaglianza o morte» e «vittoria o morte»[53]. Il movimento nazionale ungherese cominciò a raccogliersi negli anni quaranta attorno al proprio tricolore rosso, bianco, e verde[54]. I nazionalisti rumeni cucirono un tricolore blu, giallo, e rosso, che divenne bandiera nazionale e ispirò l'inno *Tricolore* quando la Romania esordì nella rivoluzione del 1848.

Il vessillo nero, rosso, e oro fu al centro della Hambacher Fest del maggio 1832. I colori tradizionali furono spazzati dall'entusiasmo dei giovani per le coccarde tricolori e le fasce con il motto «Resurrezione della Germania»[55].

Seguendo la tendenza alla semplificazione estrema, alcuni manifestanti chiesero «un colore solo»[56]; ma l'idea di un solo colore fu realizzata dai rivoluzionari sociali proprio nella loro ricerca di una bandiera da contrapporre ai tricolori delle rivoluzioni nazionali. «Il cielo di Francia non basta più per la nostra bandiera», cantavano i profeti visionari del mutamento sociale universale, i sansimoniani[57]: la loro missione era di «spiegare al vento i vessilli di guerra dei lavoratori [...] servire da torcia all'universo»[58].

I lavoratori stessi decorarono con una bandiera autentica questa fantasia sansimoniana. Avendo ottenuto ben scarsi

benefici dalle rivoluzioni del 1830, essi portarono i propri colori nelle manifestazioni urbane: a Reims, la bandiera nera (che sarebbe diventata la bandiera dell'anarchismo) fece il suo esordio nella Francia moderna quando, il 15 gennaio 1831, gli spazzini disoccupati attraversarono le strade della città sventolando il vessillo del lutto recante lo slogan «Lavoro o morte!»[59].

La futura bandiera della rivoluzione internazionale, la bandiera rossa, fece il suo debutto a Parigi durante i disordini e le manifestazioni che seguirono i funerali di un generale molto popolare, Maximilien Lamarque, il 5 giugno 1832[60]. In uno scenario notturno degno dei suoi melodrammi, quella notte Victor Hugo spiegò la bandiera rossa sulle barricate di Rue de la Chanverie e accese al fianco di essa una torcia che, disse poi, aggiungeva «allo scarlatto del vessillo un certo non so che di sinistro color porpora»[61]. La manifestazione del 5 giugno è stata definita «la prima che fu contemporaneamente repubblicana e sociale»[62]. Essa fu organizzata da agitatori repubblicani sulla scia del processo dei «quindici» — Blanqui e compagni. La bandiera rossa, che era stata usata come simbolo della legge marziale e come segnale d'allarme durante l'originaria rivoluzione francese, fu dunque riesumata da una nuova genìa di repubblicani, nel bel mezzo dell'epidemia di colera del 1832.

Lafayette, che aveva santificato l'autorità di Luigi Filippo durante la rivoluzione del 1830 passandogli pubblicamente in mano il tricolore, lasciò i funerali di Lamarque in stato di shock per avere visto disteso sulla bara del vecchio camerata l'odiato drappo rivale[63].

Coloro che sedarono le manifestazioni del giugno 1832, si definirono difensori del tricolore «contro la bianca bandiera della Vandea, la bandiera rossa di Parigi, e i colori dello straniero ai nostri confini»[64]. Non fu prima della rivoluzione del 1848 che la bandiera rossa soppiantò quella nera come simbolo della protesta proletaria e come

concorrente del tricolore agli occhi dei francesi[65]; e anche allora, i rivoluzionari sociali si limitarono generalmente a spostare la banda rossa al centro di un tricolore rivisitato[66]. Il tricolore rimaneva l'«arcobaleno della libertà» anche per le rivoluzioni sociali[67]: una bandiera liberata dai «barbari blasoni» dalle «aquile ed avvoltoi a più teste simboleggianti la forza bruta sulle nazioni», e decorata invece di colori puri come «il popolo» stesso[68].

## Il mito del «popolo»

Il nazionalismo romantico fu ovunque salutato come causa del «popolo» — un termine vago ma tanto attraente da richiedere un linguaggio particolare di suoni e simboli per esprimerne il significato. Canzoni e bandiere aiutarono a scatenare i sentimenti e a politicizzare gli analfabeti: sebbene nessuna ideologia sistematica concorresse al nazionalismo rivoluzionario, questo concetto di «popolo» vi assunse un ruolo centrale.

Antesignana del razionalismo, l'evocazione del «popolo» deve essere fatta risalire almeno alla polemica di Rousseau con i *philosophes* di Parigi. Nel 1787, Bonneville aveva messo in guardia l'aristocratico Condorcet dell'avvento del *Peuple-Roi*[69]*,* e aveva composto canzoni sul *peuple-frère*[70]*,* mentre Cloots proclamava «l'infallibilità del popolo»[71].

Negli anni trenta del diciannovesimo secolo, i rivoluzionari romantici parlavano ormai abitualmente di *peuple, Volk,* popolo, *narod,* o *lud* come una specie di forza rigeneratrice nella storia umana. I nuovi monarchi che salirono al potere dopo le rivoluzioni del 1830, Luigi Filippo e Leopoldo I, cercarono la sanzione del «popolo» come re «dei francesi» e «dei belgi», anziché re di Francia o del Belgio. Anche il reazionario zar Nicola I, tre anni dopo aver schiacciato

l’insurrezione polacca del 1830-1831, proclamò la propria autorità basata sulla «nazionalità» (oltre che sull’autocrazia e sull’Ortodossia — e il suo termine *narodnost’,* che significa anche «spirito del popolo», fu mutuato dal polacco *narodowosc.*

«Il popolo» era un concetto ben diverso per i liberali moderati (che ragionavano in termini di progressiva estensione a specifici gruppi censuari del diritto di voto e delle libertà civili); ed era ben diverso anche per i rivoluzionari sociali (convinti che il proletario industriale rappresentasse la nuova linfa vitale della rivoluzione). Per i nazionalisti romantici, «il popolo» era l’unica ed elementare fonte di legittimazione per l’esercizio del potere sovrano nella moderna nazione-stato: la sua sanzione doveva essere conquistata non tramite prosaiche mediazioni parlamentari o divisioni di classe, bensì con l’invocazione poetica rivolta ad una intima unità perduta.

Il nazionalismo rivoluzionario venne rafforzato nel periodo fra il 1830 e il 1848 da una concezione della storia che poneva in contrasto la creatività del popolo non solo con i re e i vescovi che avevano dominato la Francia prima del 1789, ma anche con i banchieri e i politici che ne presero le redini dopo il 1830. Jules Michelet fu il gran sacerdote della nuova religione del «popolo». Abbagliato dall’azione spontanea di massa della rivoluzione del 1830 a Parigi, egli pubblicò nel 1831 *Introduzione alla storia universale* come preludio alla sua massiccia epica, *La storia della Francia,* sulla quale passò la maggior parte dei suoi successivi quarant’anni.

Per Michelet, la Francia non era «soltanto una nazione, ma un grande principio politico»[72], concetto sufficientemente vago da includere entrambe le «nostre due redenzioni, quella della Santa Pulzella d’Orleans e quella della Rivoluzione»[73]. La rivoluzione aveva inaugurato un secondo periodo di presenza di Dio sulla terra: «la sua incarnazione dell’89»[74] in Francia avrebbe precorso la resurrezione di tutti i popoli, e la liberazione delle masse durante le giornate di luglio non era stata altro che l’anticipazione del «luglio eterno» a venire. Lo sviluppo spontaneo dell’unità popolare e delle

istituzioni popolari dal luglio 1789 al luglio 1790 fece del festival popolare della federazione in occasione del primo anniversario della presa della Bastiglia un evento ancor più importante di quello originario.

Da «amici del popolo» (la principale società repubblicana del 1830-32), i radicali si sforzarono ben presto di divenirne i suoi servitori: «Al cospetto della sovranità del popolo, dovreste tutti chinare la fronte nella polvere», disse Voyer d'Argenson alla Camera dei Deputati nel corso di una disputa con il guardasigilli sui simboli dell'autorità, nel 1834[73]. Nello stesso anno Lamennais, a suo tempo uno dei principali propugnatori della restaurazione cattolica sotto il primato papale, celebrò quello che doveva essere il suo definitivo distacco da Roma: ritiratosi in Bretagna, seppellì la sua dignità ecclesiastica, e con le *Parole di un credente* manifestò il suo appassionato e apocalittico testamento a favore del popolo d'Europa, inteso come sofferente servitore di Dio. Quest'opera immensamente autorevole ispirò direttamente il lavoro di Mazzini del 1835, *Fede e avvenire,* che l'autore considerò sempre come il proprio scritto migliore[76]. Con il *Libro del popolo* (1837), Lamennais andò ancora oltre nella glorificazione del «popolo, povero, debole, oppresso»[77], e indusse epigoni a scrivere una Marsigliese del popolo, un Regno del popolo, e un Vangelo del popolo[78]. C'era ormai solo un passo di qui a sostenere che — come dice una canzone di quel periodo — «il popolo [...] è Dio»[79].

Per Michelet il popolo è sia *plebs* sia *populos,* sia l'umile giornaliero sia l'unità spirituale della nazione[80]. In questa sua ottica, l'Inghilterra è un grande impero, ma un popolo debole. Solo un popolo può diventare una vera nazione e, di fatto, «una nazione è un popolo fatto persona»[81]. Gli inglesi costituivano una specie di anti-popolo, avido di potere e ricchezza ma privo di sentimento; essi erano biechi spazzini che avevano tentato di trarre «profitto dall'intermezzo fra due religioni (quella cattolica e quella rivoluzionaria)»[82].

Oltre che della Francia, Michelet prendeva le difese della Polonia tanto da invitare come conferenziere al Collège de France forse il massimo fra tutti i poeti profeti del nazionalismo rivoluzionario: Adam Mickiewicz. La repressione della rivoluzione polacca rappresentò per il poeta la crocefissione del «Cristo fra le nazioni». Nella sua ultima lezione al Collège, nel 1842, egli arrivò a sostenere che Dio avesse affidato una missione messianica a tre popoli particolari: gli antichi israeliti, i francesi, e oggi gli slavi.

Mickievicz, che in vita sua aveva già visto due volte la distruzione della nazione polacca, considerava questi eventi alla stregua di offerte sacrificali per i peccati altrui, cioè per la salvezza dei popoli del mondo. Sottomettendosi alla spartizione durante la rivoluzione francese, la Polonia aveva salvato la Francia rivoluzionaria dall'azione concertata dei monarchi d'Europa. Parimenti, la sollevazione polacca del 1830, ispirata da un senso di fratellanza con gli avvenimenti in Francia e in Belgio, anche se sconfitta impedì a Nicola I di restaurare al trono lo zio di sua moglie, Guglielmo d'Olanda.

Esaltato dallo scoppio di un terza ondata rivoluzionaria nel 1848, Mickiewicz tentò di organizzare una Legione polacca per guidare la liberazione definitiva della Polonia e di tutta l'umanità. Come Lamartine in Francia e Petöfi in Ungheria, egli fu un grande poeta vernacolare che salì sulle barricate a fianco del popolo insorto. Il passaggio della causa rivoluzionaria dalla tutela di cospiratori italo-francesi alla confraternita internazionale dei nazionalisti romantici è illustrata dalla versione plurale data da Mickiewicz del titolo del vecchio foglio babuvista, il «Tribun des Peuples» del 1849[83].

La figura predominante dell'emigrazione polacca fu il vecchio professore di storia di Mickiewicz, Joachim Lelewel. Capo della Società patriottica rivoluzionaria durante l'insurrezione del novembre 1830 a Varsavia, Lelewel tenne un discorso il 27 luglio 1831, al primo di una lunga serie di incontri a Parigi per commemorare la sollevazione polacca[84]. Per Lelewel, come per Michelet, il potenziale rivoluzionario dei

popoli oppressi non stava nella loro disperazione materiale, bensì nella ricchezza spirituale dei loro sentimenti comunitari. «Le classi che chiamiamo inferiori e che seguono più da vicino l’istinto», disse Michelet, «proprio per questa precisa ragione sono eminentemente portate all’azione, sempre pronte ad agire»[85]. Poco a poco Lelewel cominciò a convincersi della capacità delle masse contadine slave di realizzare ciò che l’impero russo non voleva e che l’aristocrazia polacca non poteva fare: liberare le nazioni slave. La sua *Storia della Polonia* fu tradotta dal francese al polacco e poi in russo, ceco, tedesco; e il suo ideale fu rapidamente propagato, dalla sua prima organizzazione clandestina di liberazione del 1831 a Parigi, la Vendetta del popolo, al suo fatale incontro a Bruxelles nel 1844 con Mikhail Bakunin il quale sviluppò poi ulteriormente la concezione di Lelewel di un potenziale rivoluzionario fra le masse slave diseredate[86].

Nella concezione Michelet-Lelewel del «popolo» era sicuramente presente un certo grado di pura nostalgia rurale. Entrambi si sentivano come riscattati grazie al contatto con la gente semplice; entrambi paragonavano la loro professione di storici al duro ma salutare lavoro dei giornalieri; entrambi sostenevano che i ricchi e gli istruiti dovessero sforzarsi di contrarre «matrimoni misti» con gente povera e semplice per unificare la nazione[87]. Michelet esaltava i pescatori di Normandia che si univano in una «associazione morale» per guardare oltre il mero interesse economico e aiutare gli uomini ad evolversi dalla «naturale forma familiare [...] alla grande associazione, quella del nostro paese patrio»[88]. La stessa funzione era assolta secondo Lelewel dalle istituzioni rurali comunitarie degli antichi Slavi.

La rivolta del 1846 a Cracovia ispirò la Società democratica polacca a progettare rapidamente (anche se invano) una *levée en masse* di tutto il contadiname polacco. La sollevazione polacca istigò anche la classe operaia inglese[89], e rappresentò il segnale delle insurrezioni nazionali che sarebbero divenute epidemiche nel 1848.

La risposta slava ai congressi nazionali del 1848, tenutisi a Francoforte dai tedeschi e a Budapest dagli ungheresi, fu il congresso pan-slavo di Praga riunitosi presso il Museo Nazionale di Boemia per iniziativa dello storico romantico ceco František Palacky. Al pari di tante altre assemblee nazionaliste rivoluzionarie dell'epoca, il congresso di Praga rappresentò il precedente e fornì tutta l'iconografia per lo sciovinismo conservatore della successiva generazione di politicanti imperiali[90]. Nello stesso tempo, tuttavia, le iniziative di Bakunin, il più importante rappresentante russo al congresso, indicavano che la fede rivoluzionaria nel potere liberatore del «popolo» si orientava sempre più a sinistra man mano che si spostava ad est. Dopo aver già pubblicato su di un giornale francese nel gennaio del 1845 una chiara dichiarazione di fede nel potenziale rivoluzionario del contadiname russo[91], nel dicembre 1848 Bakunin lanciò un *Appello agli slavi,* in cui incitava all'alleanza con l'Ungheria e la Germania rivoluzionarie in una «federazione generale delle repubbliche europee»[92].

Il populismo rivoluzionario — non meno del panslavismo imperiale reazionario — si sviluppò dalle fantasie di intellettuali su di un popolo che attendeva di essere liberato e che in cambio avrebbe offerto una liberazione morale agli stessi intellettuali liberatori accogliendoli nel proprio seno. Sulla scia del 1848, il populismo lentamente emerse dagli scritti di Aleksandr Herzen e di Bakunin, i due partecipanti russi di maggior spicco agli avvenimenti di quell'anno in Europa occidentale.

Ma fu Michelet che cementò il nazionalismo radicale con quella sorta di umanismo anti-religioso che sarebbe risultato tanto congeniale ai rivoluzionari russi[93]. Il suo *Il popolo* del 1846 fu un encomio rivoluzionario alla Francia plebea. Quando la rivoluzione francese del 1848 falli, Michelet rivolse di nuovo le sue speranze ad est, alla futura rivoluzione polacca, con *Polonia e Russia*, del 1851; nel rispondergli, Herzen scrisse la sua celebre *Lettera aperta a*

*Michelet* ribadendo che, grazie al suo possesso comunitario della terra, era il contadiname russo il genuino latore del germe di rigenerazione rivoluzionaria per l'intera Europa[94]. Nella sua opera del 1854, *Leggende democratiche del Nord,* Michelet fu più benevolo nei confronti della Russia, confidando comunque soprattutto nella rivoluzione danubiana ad opera di Ungheria e Romania[95].

Dopo il Belgio nel 1830, fu la Romania ad emergere, nel 1859, come nuova nazione dall'agone della lotta rivoluzionaria in Europa. Il suo movimento rivoluzionario rappresentò la confluenza di influssi italiani, polacchi, e francesi. C'era, soprattutto, la stessa eco mazziniana che si era fatta udire negli anni quaranta perfino in angoli sperduti d'Europa come l'Irlanda e la Norvegia: nella regione danubiana, dove convergevano i tre grandi imperi multinazionali — l'impero ottomano, quello austriaco, e quello russo — fecero regolarmente la loro comparsa la Giovane Dacia e la Giovane Romania[96]. I solitari emissari della cultura latina nell'Europa orientale svilupparono una nuova coscienza di sé come eredi della antica provincia romana della Dacia. Lo storico Nicolae Bälcescu studiò con Michelet a Parigi[97], e fondò la più importante delle tante organizzazioni rivoluzionarie nazionali: la *Fratia* (Fratellanza)[98], che pubblicava un settimanale, privo di titolo, ed era strutturata in cellule di dieci membri sotto un direttorio di tre uomini. La struttura militante imponeva totale obbedienza al diacono, o prete, che catechizzava il giovane accolito. Nel suo grosso studio storico del 1844, *Potere armato e arte militare dalla costituzione del principato di Valacchia ai nostri tempi,* Bälcescu suggeriva la strategia militare per la rivolta nazionale; «giustizia e fratellanza» era il motto di questi rivoluzionari, e anche tutto ciò che essi immaginavano potesse risultare dalla lotta nazionale contro il dominio straniero. Nel 1846, la traduzione de *Il popolo* di Michelet e lo scoppio della sollevazione polacca a Cracovia cominciarono a far penetrare l'ideale mazziniano nella realtà rivoluzionaria della Romania.

Bălcescu approfondì lo slogan «patria, fratellanza, e libertà», dando innanzitutto priorità al raggiungimento di «quella unità di ideali e sentimenti che, col tempo, porterà all'unificazione politica»[99].

Durante la fallita rivoluzione del 1848-1849, Bălcescu pubblicò un nuovo foglio, *Il popolo sovrano,* fuggendo poi a Parigi e a Londra, dove rappresentò la Romania al Comitato centrale democratico europeo di Mazzini[100]. Il vessillo tricolore issato dalla Romania rivoluzionaria nel giugno del 1848 (rosso, giallo, e blu con lo slogan «Giustizia-Fraternità») divenne la bandiera di una nuova nazione quando nel gennaio del 1859 le due principali province, Moldavia e Valacchia, si unirono ufficialmente formando la Romania indipendente.

L'idea di «popolo» penetrò nel vasto impero russo in un modo che illustra tutta l'ambiguità di questo concetto romantico. Nicola I si appellò al termine *narodnost'* più nel suo significato stretto di «nazionalità» che nel suo senso lato di «spirito del popolo». Nel combattere l'impero ottomano, cosa che fece pressoché ininterrottamente dalla guerra del 1828-29 alla guerra di Crimea del 1853, Nicola I scoprì un «popolo» oppresso da liberare: gli slavi ortodossi sotto il giogo dei turchi ottomani...

Il *narodnost'* dei populisti radicali, invece, era l'immacolato «spirito del popolo»; e il loro «popolo» era lo stesso contadiname russo. I populisti russi cercarono di rivalutare il senso comunitario di questi contadini liberandoli contemporaneamente dall'oppressione feudale e dallo sfruttamento capitalistico[101]. Infine, per molte nazionalità all'interno dell'impero russo, il «popolo» era una minoranza oppressa che cercava la propria liberazione nazionale e sociale attraverso le parole dei poeti nazionali che apparvero negli anni quaranta del diciannovesimo secolo, da Taras Shevcenko in Ucraina e Johan Runeberg in Finlandia.

Ma tutta l'ambiguità della fede nel «popolo» e il pericolo di conflitto fra l'una e l'altra nazionalità non diminuirono l'idealismo e le sublimi aspettative dei rivoluzionari nazionali.

Nonostante i fallimenti del 1848-1849, il nazionalismo romantico rimase la corrente rivoluzionaria più forte ancora per tutti gli anni cinquanta: Michelet rimase il profeta, la Polonia la speranza, e Mazzini il cuore e l'anima del movimento.

La fede nella rivoluzione nazionale rimase predominante per tutti gli anni cinquanta; ma il sorgere della tradizione rivale, quella della rivoluzione sociale, era già stato anticipato dall'apparizione di profondi e coscienti conflitti di classe durante le rivoluzioni del 1848. Parallelamente all'emergere della bandiera rossa come rivale del tricolore, a Parigi fra maggio e giugno del 1848 si venne sempre più sostituendo il termine *ouvriers* a *peuple*[102]. Se questa nuova terminologia di classe era evidente nelle petizioni e nelle canzoni che raggiungevano direttamente le masse, le nuove idee di rivoluzione sociale furono sviluppate da una ristretta e apostolica élite di intellettuali che ricevettero le consegne dalle mani dell'anziano Buonarroti.

## La violenza rivoluzionaria: il contributo italo-polacco

Prima di affrontare il tema della rivoluzione sociale, è necessario parlare dell'elemento di violenza introdotto nella pratica rivoluzionaria dai rivoluzionari nazionalisti. Si ebbero anticipazioni di un approccio completamente nuovo al problema della violenza sia nella rivoluzione americana[103] sia in quella francese [104]; ma in generale, come abbiamo visto, la tradizione della rivoluzione nazionale sorse in un periodo di guerra pressoché continua, dal massiccio attacco monarchico alla Francia nel 1792 alla sconfitta finale di Napoleone da parte di una coalizione di movimenti di resistenza nazionale. I francesi fornirono il precedente; gli inglesi l'appoggio a distanza; i tedeschi le idee: ma i quadri professionali che coniugarono la teoria con la pratica furono forniti soprattutto da Italia e Polonia.

Il periodo italo-polacco di violenza rivoluzionaria durò fino all'unificazione d'Italia e alla sconfitta dell'ultima insurrezione della Polonia negli anni sessanta del diciannovesimo secolo. Dopo si affermò un tipo di violenza rivoluzionaria molto diversa — essenzialmente in Russia e fra i rivoluzionari sociali. Naturalmente i due generi avevano elementi in comune e si sovrapposero fino a convergere, all'inizio del ventesimo secolo, nella terra di nessuno della politica europea: i Balcani. L'assassinio dell'arciduca d'Austria Francesco Ferdinando a Sarajevo nel luglio del 1914 portò alla prima guerra mondiale e alla nuova era di guerra totale e pace totalitaria. Ebbene, quel fatale omicidio fu opera di un movimento ispirato agli esempi di rivoluzionari italiani e russi.

La differenza fra queste due correnti stava nel fatto che la violenza italo-polacca era particolaristica nei fini ed eroica nello stile, mentre la violenza russa era universalistica nei fini e razionalistica e ascetica nello stile. La storia russa è arcinota, quella della violenza rivoluzionaria italo-polacca invece è stata generalmente passata in sottordine. Eppure, quasi tutte le idee moderne di tattica guerrigliera o di guerra di «liberazione nazionale» devono molti particolari, se non addirittura le origini, agli scritti dimenticati di rivoluzionari nazionalisti italiani e polacchi. L'originalità d'Italia e Polonia stava nel loro fanatico e parossistico impegno a perpetuare e replicare l'esempio rivoluzionario della Francia.

Le prime riflessioni teoriche sulla violenza rivoluzionaria furono incentivate fra gli italiani quando l'agitazione non-violenta della Carboneria passò al confronto militare, fallimentare, con gli Asburgo nel 1820-1821. I compagni di Buonarroti assunsero la guida di questa evoluzione. Nel 1821 Prati suggerì l'organizzazione di una guerra di guerriglia con Genova come base d'«azione per i Liberali d'Italia» [105]. La costituzione spagnola del 1812 e il movimento spagnolo di resistenza furono considerati modelli per la resistenza nazionale all'oppressore straniero[106].

Mentre il movimento italiano veniva schiacciato, Luigi

Angeloni scrisse una serie di lettere che furono pubblicate più tardi a Londra con il titolo *Della forza nelle cose politiche.* Proclamando che «tutto è forza nell'universo», egli citava la fosca visione hobbesiana della natura umana (una fonte insolita per i rivoluzionari) [107], e riponeva speranza solo nella lotta che avrebbe condotto al passaggio dalla forza «artificiale» a quella «naturale»[108]. La prima, espressa politicamente dal privilegio ereditario, avrebbe dovuto necessariamente soccombere alla seconda basata sulla sovranità popolare, a sua volta radicata nel dominio della maggioranza.

Dopo le sconfitte del 1820-1821, gli italiani (così come i polacchi dopo i loro rovesci del 1830-1831) tesero a sostituire all'appannato modello francese l'esempio lontano della rivoluzione americana (senza capirne molto, però). Angeloni citava la rivoluzione americana come l'esempio più puro di «forza naturale», e la Dottrina Monroe come l'indicazione che questa forza naturale potesse volgere da «forza minore» a «forza maggiore» nel mondo[109].

Il lavoro di Angeloni colpì molto il suo vecchio collega Buonarroti proprio mentre questi stava per pubblicare la storia dell'ormai dimenticata cospirazione di Babeuf; e interessò pure altri italiani esiliati con Buonarroti in Belgio [110]. Di seguito, sia Angeloni che Buonarroti influenzarono il più esteso e originale trattato mai scritto sulla guerra irregolare rivoluzionaria: i due volumi del conte Carlo Bianco di Saint-Jorioz, *Della guerra nazionale d'insurrezione per bande, applicata all'Italia* [111].

Bianco aveva partecipato attivamente alla lotta rivoluzionaria in Piemonte durante il 1820, ed aveva raggiunto Parigi nell'infruttuoso tentativo di coordinare la lotta italiana con gli altri movimenti europei. Ritornato a mani vuote fu catturato, scampando poi di misura ad una sentenza di morte nel 1821 a Torino. Successivamente guidò i «lanceri italiani» in Spagna, combattendo contro le truppe realiste francesi nel 1822-1823; quindi prese parte brevemente anche alla lotta per l'indipendenza greca, e svolse un ruolo dirigente negli Apofasimèni prima di cominciare una vita di esilio permanente

a Gibilterra, Malta, Corsica, Algeria, Londra, e Bruxelles[112]. Così, il suo trattato del 1830 rappresentò la summa e la sintesi di un decennio di esperienza concreta — e nello stesso tempo l'anticipazione di quella finale attività rivoluzionaria che egli avrebbe profuso a Lione nel febbraio del 1831, e nei tentativi di Mazzini da invadere la Savoia e istigarvi la rivoluzione nel 1831 e 1834[113].

Il trattato di Bianco incita l'Italia a ripudiare i filosofi politici timidi «più stranieri che italiani», a favore di una «forte, ardente, robusta» mobilitazione politico-militare per l'«insurrezione nazionale» come quella che ebbe luogo negli Stati Uniti dopo la «loro rapida e meravigliosa rivoluzione»[114]. Bianco proponeva dunque una rete nazionale di bande guerrigliere che avrebbero evitato lo scontro diretto, dedicandosi piuttosto all'assalto di armerie, colpendo nell'ombra e privando gli occupanti Asburgo di qualsiasi appoggio locale [115].

Gradualmente, sarebbero state liberate delle regioni: le «bande» si sarebbero fuse in «colonne volanti» e poi in formazioni regolari con bandiere, uniformi, e gradi romani (decurione, centurione, console, tribuno) [116]. La stessa struttura militare di comando dell'insurrezione avrebbe rappresentato il modello per l'organizzazione politica (quattro province, venti congregazioni o cantoni, e duecento unità di base)[117].

Il segreto del successo di una guerra di popolo anziché di re sta nella mobilitazione morale e politica dell'intero paese. Attaccando implicitamente il predominio dell'impostazione parigina nella tradizione rivoluzionaria, Bianco sostiene che il possesso di una grossa città — o della capitale — non sia importante nelle prime fasi dell'insurrezione nazionale. La vera guerra nazionale contro l'invasore in Spagna e in Russia cominciò *dopo* che Madrid e Mosca erano cadute[118]. La conquista della capitale — così come l'adozione di bandiere o uniformi — sarebbe venuta in un secondo tempo:

all'inizio nella sua fase di formazione, era importante che il movimento rivoluzionario non si lasciasse corrompere dal miraggio delle grandi città. Roma stessa era una «cloaca» di disonestà; e in generale le grandi città inducevano ad «una vita lussuriosa ed effeminata»[119].

Il movimento insurrezionale era dunque concepito come una sorta di rinascita morale della nazione dalle campagne verso le città, e i sette tipi di movimento militare prescritti da Bianco rappresentavano una specie di rigenerazione ascetica per un popolo già incline alla «dolce vita». C'era tutto un senso di agonismo atletico nella predilezione di Bianco per le armi leggere che poneva l'accento sull'esperienza individuale e sulla profonda familiarità fra l'uomo e il suo strumento: picche e forconi, il coltello spagnolo e il pugnale italiano[120].

Per Bianco la violenza (così come la «forza artificiale» per Angeloni) era caratteristica esclusiva degli stati reazionari. Bianco (come più tardi la maggior parte degli apostoli della violenza rivoluzionaria) si considerava un combattente per la libertà nazionale costretto contro la propria natura ad affrontare i mercenari di un impero degenerato: solo questi ultimi combattevano «per violenza»[121]. Mazzini tentò di mettere in pratica questa teoria insurrezionale, ma dopo i fallimenti dei primi anni trenta si vide costretto a far conto più sulle chiacchiere degli esuli che sull'azione insurrezionale[122]. Verso la metà degli anni quaranta Garibaldi ridiede vita al concetto di lotta partigiana; e gli insuccessi rivoluzionari del 1848-1849 in Italia ispirarono un'ondata di violenza negli anni cinquanta — in particolare con l'importante spedizione condotta da Pisacane nel 1857, che si avvalse dell'arrembaggio di una nave in mare aperto.

Prima di questa fatale avventura, Pisacane aveva scritto un cospicuo studio sulla rivoluzione italiana del 1848-1849. Militare di professione, egli sottolineò con particolare enfasi l'esigenza della motivazione ideologica nella guerra rivoluzionaria. Il termine «concetto» era distinto dalle «sterili dottrine», e divenne pressoché sinonimo di «movimento

rivoluzionario»[123]. Egli invocò quella «rivoluzione delle idee che deve sempre precedere la rivoluzione materiale»; un movimento insurrezionale che si diffondesse «da un estremo all'altro d'Italia con la rapidità del pensiero»[124]; e un nuovo tipo di militante ben distinto dalla vecchia figura del soldato: «militi tutti, soldato nessuno»[125]. Il nazionalismo era «abbastanza per l'insurrezione, ma non abbastanza per la vittoria» così bisognava passare dallo slogan «guerra agli stranieri» allo slogan «guerra ai governanti»[126]. Egli auspicava una mescolanza delle tattiche di guerriglia anti-napoleonica spagnola e russa con la nuova lotta di classe degli operai lionesi[127]. I fattori morali potevano sconfiggere la forza materiale; e la «poesia» avrebbe prevalso sulla «grammatica» così come la rivoluzione si sarebbe diffusa dalle campagne alle città per la vittoria finale [12S].

I polacchi furono ancora più originali degli italiani nell'uso della violenza rivoluzionaria. Essi partirono basandosi sul significato quasi mistico attribuito da Košciuszko al rapporto fra contadino e falce nell'insurrezione del 1794 [129], e successivamente arrivarono a prendere in considerazione di tutto, dai coltelli da tavola all'acqua bollente, come armi per l'insurrezione contro eserciti tradizionali[130]. Dopo il fallimento della loro sollevazione del 1830-1831, i polacchi pensarono che una reazione a catena di rivoluzioni avrebbe costretto i russi a concedere loro la libertà. Ma né i disordini francesi del 1832, né quelli in Germania nel 1833, e neppure la seconda spedizione italiana contro la Savoia ebbero successo. A Parigi, nel 1835, uno dei capi più moderati dell'insurrezione militare polacca del 1830-1831 scrisse una lunga e radicale chiamata alle armi, *Sulla guerra partigiana*[131]; e nello stesso anno una significativa minoranza della vasta popolazione polacca in esilio si scisse dalla Società democratica per formare l'organizzazione del Popolo polacco, che elaborò teorie ancora più estensive a giustificazione della violenza rivoluzionaria.

In seno alla Società democratica il più autorevole sostenitore della violenza, Ludwik Mieroslawski, era nato, abbastanza simbolicamente, su di un carro di un convoglio militare nel 1814. Negli anni trenta prese parte a sollevazioni rivoluzionarie in Sicilia e nel Baden oltre che in Polonia, sostenendo che «nello stato di rivoluzione, l'intero paese si trasforma in una singola proprietà comunitaria a disposizione del governo rivoluzionario»[132]. Egli consigliava un «salutare» terrorismo e la mobilitazione dei contadini per atti di violenza, ma ragionava ancora in termini di guerra regolare contro le potenze occupanti — soprattutto contro la Russia. Le sue idee trovarono riscontro in un altro trattato polacco che apparve a Parigi quello stesso anno: *Della guerra partigiana come tipo più conveniente alle nazioni risorgenti*[133].

Nel 1848, i polacchi fornirono quadri militanti ad altre rivoluzioni nazionali: è il caso di Józef Bem, autore del primo trattato moderno sull'impiego bellico dei razzi, che divenne comandante in capo delle forze armate nazionali ungheresi[134]. Purtroppo Bem vide schiacciata la rivoluzione ungherese dal baluardo dell'antinazionalismo reazionario, cioè dalle truppe di quella stessa Russia che lo avevano assediato a Danzica nel 1817 e che avevano annientato l'insurrezione polacca del 1830-1831 per cui si era battuto.

Il fallimento della sollevazione polacca del 1846 e poi ancora di quella del 1863 portò alla fine del predominio italo-polacco nell'ambito dell'esempio e dell'insegnamento rivoluzionario. Comunque rimase consegnata ai posteri l'eredità, ampiamente trascurata, del più originale e profetico dei teorici italo-polacchi della violenza rivoluzionaria, Henryk Kamienski. Egli intensificò il mito del «popolo» al punto di pretendere che la rivoluzione nazionale fosse inseparabile da quella sociale «poiché colui che vuole raggiungere il suo scopo dovrà assumere i mezzi idonei»[135]. E i mezzi per realizzare l'autentica indipendenza e dignità nazionale erano indicati nella sua straordinariamente moderna concezione della «guerra di popolo». Questo concetto vide per la prima volta la

luce come titolo della terza parte di un'opera pubblicata a Bruxelles nel 1844; trovò parziale riscontro nella sollevazione di Cracovia che egli aiutò a dirigere nel 1846; e fu infine perfezionato nel suo *Guerra di popolo,* pubblicato postumo nel 1866 dopo la lunga prigionia e l'esilio dell'autore.

La «guerra di popolo» differisce dalla guerra partigiana, vista da Kamienski solo come forma tattica di lotta per il conseguimento di «obiettivi ausiliari». Guerra di popolo era la lotta totalmente giusta di un popolo totalmente oppresso come quello polacco, comprendente una mobilitazione totale «in cui il numero dei combattenti equivale al numero degli abitanti del paese»[136]. La piccola nobiltà, che da tempo rivendicava la guida del movimento di liberazione polacco, avrebbe dovuto rinunciare ad ogni privilegio ed unirsi alla lotta armata onde evitare sanzioni, compresa la pena di morte. I fattori morali erano più importanti delle armi e i capi di questa «guerra di popolo» completamente nuova dovevano essere forgiati dalla lotta ed essere preferibilmente d'estrazione contadina. Essi sarebbero stati gli «apostoli» della trasformazione sociale in senso egalitario oltre che esperti comandanti militari.

L'immagine simbolica della scintilla rivoluzionaria fu un tantino modernizzata dal giramondo Kamienski (che visse a Parigi e a Bruxelles dopo il 1830, in Russia, in Francia e Algeria dopo il 1846). La rivoluzione sociale, insisteva Kamienski, era «la scintilla elettrica innescata da una potenza magica su tutta la Polonia»[137] che avrebbe indotto le masse a sconfiggere ogni tipo di forza convenzionale (e avrebbe liberato in futuro i movimenti nazionali dalla loro tradizionale dipendenza dall'aiuto straniero o da una *leadership* in esilio). Kamienski sviluppò con ricchezza di particolari — e con una costante enfasi sui fattori politici e morali oltre che puramente militari — due schemi distinti per una guerra di popolo a quattro stadi. I gruppi insurrezionali sparsi avrebbero inizialmente dovuto evitare scontri frontali con unità regolari in modo da perfezionare la propria coesione e organizzazione.

Quindi sarebbero entrati in azione i distaccamenti mobili, via via sviluppandosi in unità più grosse. La tattica di Kamienski prevedeva sempre risposte flessibili al tipo di opposizione che la potenza occupante avrebbe manifestato, in modo da impedire a quest'ultima (e alla nobiltà indecisa, oscillante) di potere acquisire sicurezza alcuna. È difficile trovare qualcosa del concetto moderno di guerriglia ideologicamente coesa (compresa addirittura la solidarietà trans-nazionale con il contadiname povero russo) che non sia già presente nel trattato di Kamienski, destinato nella sua forma finale ai capi dell'insurrezione del 1863 — che comunque non raggiunse mai.

L'unico altro importante contributo teorico immediatamente prima del fatidico 1863 fu *Istruzioni agli insorti* (1862) di Mieroslawski che, nonostante alcune idee originali come quelle relative all'impiego di carri corazzati[138], esortava i polacchi ad un atteggiamento più tradizionalmente anti-russo. Mieroslawski era un nazionalista più tradizionale, che aveva combattuto con Garibaldi e che condivideva le grandi speranze che gli italiani riponevano in Napoleone III.

Gli insegnamenti italo-polacchi sulla violenza rifletterono sempre l'influsso del periodo rivoluzionario francese. Il modello fondamentale era quello della *levée en masse* del 1793 dalla quale era nata una nuova nazione. L'interesse di italiani e polacchi nell'iniziativa militare era il risultato diretto dell'esperienza militare e delle aspettative sociali dell'era rivoluzionaria e poi napoleonica. L'Italia a sud e la Polonia ad est avevano rappresentato il primo, e più consistente sostegno della Francia, sia rivoluzionaria sia napoleonica: e queste nazioni continuarono a nutrire la speranza d'aiuto materiale e spirituale da parte della Francia.

L'insurrezione era vista come necessaria risposta a ciò che Angeloni definì all'indomani del 1820 «forza artificiale» e Cabet all'indomani del 1830 chiamò il «sistema di violenza»[139] della Santa Alleanza. Il sogno italo-polacco dell'insurrezione nazionale si basò generalmente sulla convinzione che la Francia rivoluzionaria avrebbe aperto la

strada: e proprio la sensazione che Napoleone avesse abbandonato questa strada fu ciò che indusse nel 1800 un italiano e un còrso alla prima congiura rivoluzionaria contro di lui[140]. L'amara disillusione degli italiani per l'abbandono da parte dei francesi della propria tradizione rivoluzionaria portò ad un periodo di violenza endemica a Parigi che culminò nel più orribile tentativo d'assassinio della prima metà del diciannovesimo secolo ordito da un veterano italo-còrso della campagna napoleonica di Russia, Giuseppe Fieschi. Nel 1835 (quinto anniversario della rivoluzione del 1830), la sua versione perfezionata della «macchina infernale» anti-napoleonica aprì il fuoco contemporaneamente con venticinque canne contro re Luigi Filippo, uccidendo diciotto astanti innocenti, ferendone molti di più, e mancando del tutto il bersaglio designato [141].

Durante il secondo impero di Napoleone III svanirono completamente le speranze di un'altra rivoluzione in Francia; e l'inevitabile, violenta espressione dell'amore rivoluzionario tradito si manifestò, come vedremo, con il tentativo di Orsini di assassinare il sovrano francese nel 1858. Infine, una volta raggiunta l'unificazione nel 1859-1861, tramite guerra e diplomazia invece che con una rivoluzione eroica, il sogno rivoluzionario morì anche in Italia. Le speranze rivoluzionarie polacche furono definitivamente infrante dalla massiccia repressione russa dell'ultima di una lunga serie di insurrezioni polacche nel 1863. L'era italo-polacca della violenza eroica era terminata: essa cedeva il passo ad una nuova e molto differente tradizione russa.

## *I rivali: i rivoluzionari sociali*

Come abbiamo detto, la tradizione della rivoluzione sociale incontrò meno seguito della rivoluzione nazionale in tutto il periodo fra il 1830 e il 1848. I dirigenti rivoluzionari sociali erano generalmente intellettuali solitari, degli emigrati senza

legami con le masse. Anche fra i lavoratori urbani c’era poca organizzazione di classe, e ancor meno coscienza proletaria, fatta eccezione per Parigi e Lione.

## L’eredità di Buonarroti

Il punto di partenza di una tradizione rivoluzionaria sociale continua e ben distinta fu la pubblicazione nel 1828 — precisamente al nadir delle speranze rivoluzionarie — della cospicua opera di Buonarroti su Babeuf: *La cospirazione per l'eguaglianza.* L’opera, se non altro, fornì l’albero genealogico e il modello per la rivoluzione egalitaria rendendo pubblici i nomi e l’opera pressoché dimenticati dei babuvisti[142]. Il libro fu studiato in Belgio sia dagli emigrati sia dai locali, che furono incoraggiati da Buonarroti a vedere nell’organizzazione rivoluzionaria sociale la «leva d’Archimede» che avrebbe capovolto il mondo[143].

Il fallimento di tutte le rivoluzioni dal 1789 in poi era stato causato, secondo Buonarroti, dalla mancanza di forti dirigenti preparati in anticipo per la costituzione di «un governo rivoluzionario di saggi»[144]. Egli si riagganciò all’originaria idea babuviana della delega immediata di ogni autorità a «commissari generali» *(commissaires généraux)* addestrati in «seminari» rivoluzionari, e insistette sull’esigenza di un’«autorità provvisoria incaricata di portare a compimento la rivoluzione e di governare finché non siano attivate le istituzioni popolari»[145].

Buonarroti sottolineava che il regime rivoluzionario non dovesse indire elezioni popolari mentre i cambiamenti rivoluzionari iniziali erano ancora in corso; esso avrebbe dovto invece adempiere a tre funzioni: *a)* «dirigere tutte le forze della nazione contro i nemici interni ed esterni»; *b*) «creare istituzioni tramite le quali il popolo sia impercettibilmente guidato verso l’esercizio effettivo della propria sovranità», e *c)* «preparare la Costituzione popolare che dovrà completare e

chiudere la rivoluzione»[146].

L'obiettivo finale della rivoluzione era quello dell'uomo roussoviano: il recupero della sua condizione di libertà «naturale» in cui prevalga la «volontà generale». Per questo, il potere rivoluzionario avrebbe dovuto essere affidato immediatamente ad una «volontà forte, costante, illuminata, irremovibile», la «stessa che dovrà dirigere l'emancipazione e preparare la libertà»[147]. «L'esperienza insegna» che i privilegiati sono «dirigenti inetti delle rivoluzioni popolari» e che «il popolo è incapace sia di rigenerarsi da sé sia di designare le persone che debbano dirigere quella rigenerazione»[148].

Buonarroti confermò il mandato per l'élite dittatoriale rivoluzionaria, giustificando a priori la futura attività di una polizia segreta. Nella sua analisi retrospettiva della cospirazione di Babeuf, troviamo che il «direttorio segreto» decise che

> una volta completata la rivoluzione, non avrebbe cessato la sua opera, continuando a sorvegliare la condotta della nuova assemblea[149].

Quasi certamente Buonarroti fu influenzato dallo spirito più autoritario presente fra gli emigrati italiani dopo il fallimento delle rivoluzioni liberali dei primi anni venti del diciannovesimo secolo. Il teorico della violenza Carlo Bianco, che vide spesso Buonarroti in questo periodo, sosteneva che il collasso dei regimi costituzionali dei primi anni venti fosse stato facilitato proprio da quelle libertà che essi avevano concesso. Egli insisteva che i rivoluzionari dovessero istituire una forte autorità provvisoria di cui nessuno potesse «determinare in anticipo la durata». In un linguaggio molto vicino alla successiva peana di Mussolini da parte di Sorel, Bianco espresse la preferenza per un singolo dittatore: «un condottiero con un cuore duro e inaccessibile a qualsivoglia invocazione di grazia» [150].

La *Cospirazione* di Buonarroti è rimasta modello di semplificazione manichea per ogni polemica rivoluzionaria del

futuro: ovvero, nella sua riduzione della complessità storica in una lotta cosmica molto palese fra forze del male e forze del bene, fra «egoismo» ed «eguaglianza». Egli relegò immediatamente nel campo dell'egoismo tutto ciò che era stato fino allora scritto sulla rivoluzione; e sottolineò che «fra i partiti [...] ce n'è uno solo al quale l'uomo saggio può appuntare la sua fiducia» [151]; e questo partito è presentato come una specie di ordine massonico finale, «i sinceri amici dell'eguaglianza»[152].

A Parigi, dopo le rivoluzioni del 1830 in Francia e Belgio, il gruppo di Buonarroti stigmatizzò il fallimento dei nuovi regimi non solo per la mancata istituzione di repubbliche ma anche per la loro incapacità ad impegnarsi in riforme egalitarie dirette. L'idea babeuf-maréchelianа di un'avanguardia professionale che dovesse portare a compimento la rivoluzione rimasta a metà riemerse a maggior ragione. Un *pamphlet* di De Potter del dicembre 1831, *Della rivoluzione ancora da compiersi,* predisse che «la prima rivoluzione autenticamente sociale e popolare colmerà concretamente e per sempre l'abisso delle rivoluzioni[153]. Jean-Baptiste Teste, uno dei ministri di Luigi Filippo, insisteva che «l'autorità di uomini forti, saggi, e preparati» avrebbe dovuto esercitare completamente il potere interinale subito dopo ogni rivoluzione futura per conto «del partito più illuminato, magnetico, energico, e prudente della società»[154].

Buonarroti si rivolse di nuovo all'Italia, dove la rivoluzione sembrava ancora possibile. Nel 1832 egli costituì la Società dei veri italiani con un comitato centrale («giunta») e «famiglie» locali intese a propagandare «la virtu sociale di un popolo libero»[155], e nello stesso tempo procurare le truppe d'assalto per l'alto comando rivoluzionario. L'anno seguente, questo gruppo si alleò con i Carbonari riformati (repubblicani radicali veterani dell'originaria Carboneria francese) nella Carboneria democratica universale: l'ultimo tentativo di realizzare il sogno di Buonarroti di un'organizzazione rivoluzionaria internazionale. Questa organizzazione

intratteneva legami più o meno stretti con movimenti in Belgio, Svizzera, Germania (e forse anche in Spagna e Portogallo) oltre che in Francia e in Italia[156]. L’obiettivo era la realizzazione dell’eguaglianza «non di nome ma di fatto»[157].

La cospirazione rivoluzionaria battezzò le proprie logge con nomi come «Jean-Jacques» e «Saint-Just», adottò il termine babuvista «falange» al posto della «vendita» Carbonara, e pseudonimi, cifrari, e misure di sicurezza che divennero sempre più complicate man mano che cresceva la repressione poliziesca. Il progetto per un’organizzazione Carbonara ristrutturata prevedeva due gradi, la foresta e la montagna — la prima richiamando la Carboneria originaria, la seconda la Montagna radicale, ora fatta oggetto di un culto crescente per Robespierre da parte dei compagni di Buonarroti. Ma alla metà degli anni trenta sia i legami con l’estero che tutta l’organizzazione «universale» erano già dissolti: praticamente relegato in esilio nella casa parigina di Voyer d’Argenson fino alla morte, che lo avrebbe colto il 16 settembre 1837, Buonarroti finì la sua carriera — letteralmente — avvolto negli anagrammi piuttosto che nella realtà dell’organizzazione rivoluzionaria[158].

Buonarroti era sopravissuto abbastanza da divenire una leggenda vivente, e destare l’ammirazione dei giovanissimi, delusi da Luigi Filippo proprio come un tempo lui lo era stato dal Direttorio. Molti dirigenti radicali del socialismo degli anni quaranta — Cabet, Blanc, e Bûchez — ebbero contatti con il venerabile «Jean-Jacques» alla metà degli anni trenta[159].

Buonarroti influenzò pure la nuova generazione di artisti rivoluzionari — particolarmente il pittore rivoluzionario Philippe-Auguste Jeanron, il primo che rappresentò il proletariato in scene rivoluzionarie con stile realistico [160]. Destinato ad illustrare la *Storia di dieci anni* di Blanc e ad assumere la direzione del Louvre durante il periodo rivoluzionario 1848-1850, negli anni trenta Jeanron attaccò non solo l’impostazione artistica ufficiale dell’istituto («la Bastiglia

degli artisti»), ma anche gli imitatori neo-classicisti di David *(«l'ancien régime* in arte»). Fu Jeanron che a metà degli anni trenta realizzò il celebre ritratto di Buonarroti[161], il quale a sua volta ispirò le parole del pittore nel 1834: «Dopo la benefica bufera, l'EGUAGLIANZA APPARIRÀ SULLA TERRA»[162].

Anticipando la successiva concezione leninista dell'opposizione «di principio», Buonarroti insisteva nel tenere distinte le questioni personali da quelle rivoluzionarie; il senso di abnegazione alla causa che ne risultava serviva ad intensificare il disprezzo per gli avversari nell'arena politica. «Il puro amore per l'eguaglianza», scriveva Buonarroti nel 1834, «è il filo d'Arianna che mostrerà l'uscita dal labirinto». La «sincera devozione» all'eguaglianza deve precedere ogni attività politica, altrimenti gli attivisti rivoluzionari diverranno «nemici del popolo e dell'umanità» e «tutti i mutamenti politici saranno compromessi e tutte le rivoluzioni incomplete e viziose»[163]. Anche realisti e bonapartisti ora «si definiscono repubblicani per ingannare i deboli», continuava Buonarroti[164], finendo poi per adottare lo pseudonimo di «Maximilien» per evidenziare la sua ammirazione per Robespierre. Buonarroti mise anche in guardia contro l'insidia delle discussioni accademiche: «I più grandi nemici dei rivoluzionari» sono « i pretesi sapienti *(les prétendus savants):* questa gente, fossilizzata nella vanità, è l'incarnazione dell'aristocrazia»[165].

La più importante falange dei nuovi seguaci di Buonarroti degli anni trenta furono i polacchi dell'organizzazione rivoluzionaria fondata sull'isola di Jersey il 30 ottobre 1835: il Popolo polacco *(Lud Polski).* Il gruppo rivendicava l'abolizione della proprietà privata: era suddiviso in comuni, e pubblicò innumerevoli proclami e denunce di riformisti moderati. Questi polacchi si definivano «discepoli di Buonarroti», e per la precisione «i primi [...] ad aver pubblicamente accettato come loro proprio il suo insegnamento»[166]. Essi assunsero come slogan la frase di

Voyer d'Argenson «l'égalité des conditions sociales», ed invocarono una «dittatura del popolo» interinale per rieducare il popolo post-rivoluzionario con

> il terrorismo, con l'uso della spada per rendere effettivi i principi, l'intolleranza per tutto ciò che ora o in futuro possa nuocere questi principi o mettere a repentaglio i nostri obiettivi[167].

Lo spostamento verso gli ideali della rivoluzione sociale negli anni trenta può essere opportunamente illustrato dalla breve carriera di Simon Konarski, il quale, indipendentemente dai buonarrotisti, portò la mentalità rivoluzionaria polacca più verso est e più dentro alle masse[168]. Brillante studente nato in una famiglia aristocratica di polacchi calvinisti, ridotta in miseria, Konarski si era battuto molto giovane nella rivoluzione polacca del 1830-1831. Nella miglior tradizione eroica della sua nazione, Konarski non abbassò le armi quando la sconfitta fu evidente, ma continuò a combattere in Lituania e nelle province più orientali fino alla metà del 1831. Dopo breve prigionia, emigrò in Francia e Belgio, dove divenne protetto di Lelewel e membro della Giovane Polonia. Dunque in un primo momento egli fu essenzialmente un rivoluzionario nazionale, e come tale si buttò in Svizzera per prendere parte alla sfortunata invasione mazziniana della Savoia, portando sempre seco la coppia di pistole con cui aveva iniziato a combattere e il flauto su cui intonava canzoni patriottiche.

Ma la causa nazionale non avrebbe mai potuto di per sé soddisfare il suo anelito rivoluzionario; e alla fine del 1834 — oltre un anno prima della formazione del gruppo del Popolo polacco — egli diede forma alla propria concezione della rivoluzione sociale. Sul suo quindicinale parigino, «Mezzanotte», egli non si limitò a chiedere il rovesciamento dello zarismo, ma anche l'esproprio dei latifondi, l'emancipazione dei contadini tramite la distribuzione delle terre, e la parificazione delle classi sociali. E nel suo *Lo stato di transizione e l'organizzazione finale della società,* adottò pure la nuova ipotesi buonarrotiana di governo rivoluzionario provvisorio.

Nel 1835 rientrò segretamente in Polonia per fondarvi la Società rivoluzionaria del Popolo polacco (Stowarzyszenie Ludu Polskiego) a Cracovia, spostandosi poi più ad est per costituire cellule rivoluzionarie in Lituania, Russia Bianca, e Ucraina. Nella vasta area che si stende dal Baltico al Mar Nero, Konarski tessè una rete cospirativa che si valuta comprendesse fino a tremila membri — e che fu anche la prima organizzazione puramente rivoluzionaria a includere sezioni distinte per sole donne.

Arrestato a Vilna nel maggio del 1838, Konarski si mostrò incrollabile sotto tortura, giunse a portare dalla sua le guardie russe, e sarebbe probabilmente riuscito a fuggire se non avesse insistito perché anche gli altri prigionieri fossero liberati. Nelle ultime righe d'addio scritte alla fidanzata prima di essere fucilato, il 25 febbraio 1839, Konarski scriveva: «Non desidero salire in cielo mentre il mio popolo giace in catene».

Il rivoluzionario *par excellence* era dunque pronto ad affrontare impavidamente il salto senza speranza da questo all'altro mondo. Fra le altre cose, Konarski creò il primo movimento studentesco rivoluzionario di Russia; ed era tale il timore suscitato da questo circolo di studenti che l'Università di Kiev serrò i battenti per un anno intero. La Russia imperiale del 1839 — come sottolineava eloquentemente il libro di Custine di quell'anno, *Russia*[169] — dimostrò di essere il cuore della repressione europea. E proprio in questa Russia si sarebbe realizzata un giorno quella rivoluzione sociale appena abbozzata dal movimento di Konarski.

## Blanqui

Se Buonarroti era divenuto nella Francia degli anni trenta il venerabile vecchio della rivoluzione sociale, questa stessa causa sarebbe stata di seguito identificata ancor più decisamente nella figura del giovane Auguste Blanqui. Blanqui concepiva il movimento rivoluzionario come una forza per l'educazione delle masse piuttosto che per la purificazione dei

suoi membri; ed egli era più incline a fare un uso rivoluzionario delle nuove possibilità di agiazione rivoluzionaria offerte dalla monarchia costituzionale. Pur mantenendo viva la tradizione buonarrotiana dell'organizzazione gerarchica segreta, Blanqui iniettò un contenuto sociale più concreto all'ideale egalitario.

Blanqui discendeva da una famiglia italiana settentrionale (Bianchi-Blanchi-Blanqui), ed aveva conosciuto la versione francese della Carboneria proprio nel momento di maggior declino [170]. Il suo interesse per le questioni economiche fu destato dal fratello maggiore, l'economista Adolphe Blanqui, e forse anche dal pionieristico ideologo-economista Jean-Baptiste Say, la cui utopia socialista del 1799, *Olbie,* prevedeva l'esilio di tutti i tiranni, i preti, e i parassiti[171].

Ferito tre volte nelle manifestazioni elettorali del 1827, Blanqui si mise lo zaino in spalla e s'avviò per l'«appuntamento d'amore», ormai pressoché obbligato, con la Grecia [172].

Ma le sue peregrinazioni romantiche lo portarono solo fino in Spagna e Italia, dove ebbe modo di inasprire il proprio odio per monarchi e preti. Rientrò a Parigi giusto in tempo per la Rivoluzione di luglio, che segnò indelebilmente la sua immaginazione:

> È impossibile dimenticare la meravigliosa rapidità con cui cambiò la scena nelle strade di Parigi come in un *coup de théâtre;* le vesti più comuni rimpiazzarono gli abiti formali in un colpo d'occhio come se una bacchetta magica avesse fatto scomparire gli uni e apparire gli altri[173].

Dopo le «tre gloriose giornate» sembrava davvero a portata di mano la «spartizione del bottino»; e proprio nel fallimento della *leadership* rivoluzionaria nazionale a realizzare questo obiettivo, Blanqui colse il senso della sua futura missione: preparare una *leadership* per la rivoluzione sociale popolare. Egli era deciso ad impedire l'«infame usurpazione» delle rivoluzioni da parte di opportunisti politici, la vittoria degli *hommes du comptoir* sugli *hommes des ateliers*[174].

Fin dall'inizio Blanqui si dimostrò poco favorevole alle schermaglie verbali. Divenne attivista nei repubblicani radicali Amici del Popolo formatisi durante la rivoluzione del 1830 per «garantire al popolo i diritti che ha appena conquistato»; inoltre si tuffò nella campagna per il suffragio universale e per la realizzazione completa della costituzione radicale giacobina del 1793 [175].

Al suo processo il 13 gennaio 1832 (dove ottenne l'assoluzione), Blanqui inaugurò la tradizione dei prigionieri politici di usare il tribunale come podio per la *profession de foi* rivoluzionaria. Alla domanda: «Qual è il vostro ceto?» *(état)* egli rispose semplicemente «proletario». Quando il presidente della corte urlò «questo non è un ceto!», Blanqui rispose: «Come no? È la condizione di 30 milioni di francesi che vivono del loro lavoro e sono privi di diritti politici»[176]. Dopo il rilascio di Blanqui nell'estate del 1832, si ebbe un incremento d'attività da parte degli Amici del Popolo per l'eguaglianza sociale e civile allo stesso tempo. Sullo sfondo delle sollevazioni proletarie a Lione e altrove-, Blanqui sviluppò non solo una teoria della rivoluzione sociale basata sul conflitto di classe, ma anche il fondamento logico della *leadership* di intellettuali. Blanqui insisteva che l'intelligenza mentale e la fatica fisica fossero elementi interconnessi per il successo di una rivoluzione:

> È già qui presente in essenza la giustificazione dell'*intelligentsia* rivoluzionaria: l'«intelligenza» non solo come 'forza mentale ma come gruppo di persone votate alla giustizia sociale [177].

Nel 1834, molti fra i repubblicani radicali erano confluiti nella Società dei diritti dell'uomo. Questa organizzazione era un'associazione pubblica, su scala nazionale, sotto un comitato centrale e sezioni di dieci-venti membri in cui vigeva la regola di maggioranza. Questa società riuniva i propri affiliati da una miriade di gruppi locali d'agitazione per i diritti civili e il repubblicanesimo; le sue variegate sezioni assumevano nomi rispettabili come Washington e Stoicismo ma anche inquietanti come Potere rivoluzionario, Morte ai tiranni,

e Buonarroti[178]. Fu la prima società nazionale ad estendere le proprie attività formative alla classe operaia.

Fu soprattutto contro la crescita di questa notevole organizzazione che all'inizio del 1834 Luigi Filippo promulgò nuove leggi restrittive dei diritti d'associazione e stampa. Questa mossa rafforzò la corrente dei repubblicani rivoluzionari precipitando nuovi disordini; e la polarizzazione verso gli estremi continuò con una nuova ondata di arresti. L'anno seguente un ex bandito còrso e due membri della Società dei diritti dell'uomo organizzarono un sanguinario ma inutile tentativo di assassinare con la loro «macchina infernale» Luigi Filippo e figli.

La repressione che segui costrinse i repubblicani a ritornare alle società segrete; e le prigioni di Luigi Filippo divennero centri di reclutamento per una nuova leva di rivoluzionari diretti da Blanqui.

Blanqui guidò due successive organizzazioni cospirative, la Società delle Famiglie e la Società delle Stagioni, in seno alle quali per molti versi nacque la moderna tradizione rivoluzionaria sociale. Il nome «famiglia» fu probabilmente mutuato dalla società segreta italiana di Buonarroti[179]; e la sua struttura a gruppi di cinque membri derivò dai circoli studenteschi francesi dei primi anni venti dove Blanqui fece il suo apprendistato rivoluzionario. Fondate nell'estate del 1834, le famiglie guadagnarono milleduecento aderenti — molti dei quali operai delle «legioni rivoluzionarie» militanti che avevano giurato di mantenere viva la tradizione insurrezionale del 1834 [180]. Alla base dell'organizzazione gerarchica segreta c'era il nucleo famigliare, ovvero una cellula che poteva contare fino a dodici membri. Una sezione comprendeva cinque o sei famiglie; e due o tre sezioni formavano un quartiere, i cui capi erano in contatto tramite un agente rivoluzionario con il comitato centrale segreto. I candidati all'affiliazione venivano esaminati da una giuria speciale composta da tre anziani; e il catechismo per i neofiti ripeteva il messaggio buonarrotiano che l'egoismo fosse «il vizio dominante della società» allora esistente, e l'

«eguaglianza» invece «il principio base della società» come avrebbe dovuto essere. «I nuovi aristocratici» governavano con la forza e il denaro, ma i rivoluzionari avevano nuovi alleati nel «proletariato», la cui condizione era attualmente «simile a quella degli schiavi e dei negri». L'ultima delle quindici domande a cui doveva rispondere il candidato ad una famiglia era la seguente: «È necessario fare una rivoluzione politica o sociale?» E la risposta doveva essere: *«È necessario fare una rivoluzione sociale»*[181].

La Società delle Famiglie fu distrutta per infiltrazione della polizia nel 1836. Quando uscì di prigione, nel 1837, Blanqui la riorganizzò come Società delle Stagioni con una composizione più proletaria e un'organizzazione ancor più originale evocante l'idea dei rivoluzionari come misteriosi agenti di un superiore ordine naturale. La cellula base era la settimana composta di sei uomini con un capo chiamato «domenica». Al livello successivo, quattro settimane formavano un mese di ventinove uomini con un capo chiamato «luglio»; tre mesi costituivano una stagione con un capo chiamato «primavera». Quattro stagioni facevano un anno con un capo che era l'agente supremo della rivoluzione per una data area. Alla testa delle Stagioni, che all'apice del suo sviluppo contò novecento affiliati circa, c'era il triumvirato dei capi: Blanqui, Armand Barbès, e Martin Bernard[182].

Questo triumvirato non avrebbe dovuto guidare solo la lotta rivoluzionaria, ma anche il governo rivoluzionario provvisorio [183]. In un'insurrezione iniziata di domenica, il 12 maggio 1839, le Stagioni anticiparono l'idea bolscevica di occupazione diretta dei centri di potere: trasporti e comunicazioni. Grazie ad un piano accurato essi riuscirono ad occupare il municipio e il tribunale; ma l'assenza di un vasto sostegno popolare (il «silenzio delle strade») rese il trionfo di breve durata. Con i suoi dirigenti incarcerati a Mont-Saint-Michel, la tradizione della cospirazione rivoluzionaria praticamente si dissolse a Parigi.

Tuttavia, questa tradizione continuò a prosperare altrove.

Nello stesso 1839, buona parte d'Irlanda fu precipitata nel terrore dagli Irish Sons of Freedom e dai Sons of the Shamrock, ovvero la Ribbon Society. Questa organizzazione rivoluzionaria segreta aveva tentato di imporre una disciplina professionistica sulla antica e venerata tradizione irlandese di violenza rurale, istituendo fratellanze regionali in cui un maestro avesse potere su tre membri, ciascuno dei quali poi comandava dodici fratelli[184]. Parole d'ordine e segnali di riconoscimento segreti venivano cambiati ad ogni stagione; e accurate bastonature («rimproveri») venivano organizzate da dirigenti come Edward Kennedy, che più tardi divenne il principale delatore dei propri confratelli al processo di Dublino [185]. Esisteva un comitato centrale a Dublino [186] che evidentemente accarezzava qualche speranza di riuscire a coalizzarsi con scozzesi e forse anche inglesi[187].

Il ribbonismo fu paventato non solo come aspirante contro-governo in Irlanda, ma anche come strumento di lotta di classe all'interno del Regno Unito. Nel condannare il leader principale, nel 1840, il giudice parlò di «necessità di proteggere le classi lavoratrici dall'essere ingannate e coinvolte in crimini loro completamente estranei»[188].

A differenza della Società delle Stagioni di Blanqui, la Ribbon Society non tentò mai un colpo di stato. Le successe negli anni quaranta la Giovane Irlanda che, come abbiamo visto, era direttamente legata a Mazzini e all'altra tradizione rivoluzionaria, quella del nazionalismo romantico; e poi, negli anni cinquanta, la Irish Republican Brotherhood (la Confraternita Repubblicana Irlandese detta dei Feniani, dal nome dei guerrieri pre-cristiani), che invece fu largamente modellata sul tipo della società cospirativa repubblicana rivale, cioè la Carboneria[189]. Così, nell'ambito della sua ininterrotta tradizione rivoluzionaria, l'Irlanda fece esperienza della tipica alternanza fra rivoluzione nazionale e rivoluzione sociale, fra il modello mazziniano e quello buonarrotiano di lotta politica contro l'ordine stabilito.

## Gli «émigrés» tedeschi

Circa un decennio dopo la morte di Buonarroti e otto anni dopo l'eclissi di Blanqui, la tradizione rivoluzionaria sociale diede i natali alla Lega dei comunisti. La storica organizzazione fu creata da un piccolo gruppo di giovani emigrati tedeschi: essi piantarono un cuneo nell'emigrazione tedesca «fra i repubblicani nazionalisti e i repubblicani comunisti» [190], producendo un leader per quest'ultima corrente, Karl Marx, che avrebbe poi dotato le schiere della rivoluzione sociale in tutta Europa di un arsenale ideologico e di una prospettiva strategica senza precedenti.

Lo scenario di questo dramma tedesco fu costituito dai centri metropolitani liberali del mondo non-tedesco: Parigi, Londra — e, in misura minore, Bruxelles e Ginevra. In queste città erano maggiori le possibilità di riunione e libera espressione del pensiero, ed erano tangibili le condizioni di vita del crescente proletariato industriale. Questi centri cosmopoliti del capitalismo borghese furono il terreno d'incubazione dell'energico secolarismo che permeò il *Manifesto* di Marx.

Fu soprattutto fra i tedeschi che si verificò il passaggio da una prospettiva nazionale ad una sociale e «universale». Delusi dalla svolta reazionaria del loro nuovo leader nazionale, Federico Guglielmo IV di Prussia, i tedeschi erano in ogni caso più portati a concezioni universalistiche per la loro tradizione speculativa teologica e filosofica — e anche per l'assenza di un sostrato nazionale come quello dei polacchi e degli italiani a Parigi e a Londra.

Certo, il movimento rivoluzionario fra gli emigrati tedeschi, come ovunque, fu inizialmente nazionalistico, e vide la formazione nel 1832 di un'Unione del popolo tedesco a Parigi e, l'anno seguente, di una Giovane Germania affiliata alla Giovane Europa mazziniana a Ginevra. Molti erano veterani delle sfortunate insurrezioni tedesche del 1830; altri si erano uniti agli emigrati polacchi nazionalisti alla Hambacher Fest del

1832 prima di trasferirsi, insieme con gli stessi polacchi, nei quartieri più sicuri di Parigi o Ginevra. In Svizzera, dove per motivi linguistici confluì la maggioranza dei primi esuli tedeschi, predominava la tendenza religiosa di Lamennais e Mazzini.

Coloro che raggiungevano Parigi erano invece per lo più intellettuali laici della Renania attratti dall'esempio del successo rivoluzionario in Francia, e ansiosi di imitare le nuove organizzazioni che stavano nascendo a Parigi «come funghi dopo la pioggia». In seguito alle misure repressive del 1834, i radicali tedeschi di Parigi seguirono l'esempio dei loro colleghi francesi spostandosi verso posizioni più estremistiche; e nel luglio del 1834 fondarono la Lega dei proscritti *(Bund der Geächteten).* Il leader, Theodore Schuster, era apparentemente meno rivoluzionario del suo analogo francese, Blanqui, eppure era manifestamente debitore nei confronti deli ultima trovata rivoluzionaria di Buonarroti, la Carboneria «Universale democratica»[191]. La struttura gerarchica schusteriana prevedeva tende regionali che progredivano in accampamenti provinciali fino a giungere al bivacco centrale [192].

Le *Concessioni di un proscritto,* stese da Schuster nel 1834 [193], fu probabilmente il primo ritratto della rivoluzione incombente vista come creazione diretta degli emarginati sociali. Egli ipotizzò che gli esuli, i reietti, i proscritti costituissero l'elemento base della rivoluzione; Bakunin colse questa suggestione all'inizio degli anni quaranta [194], e più tardi la divulgò fra i populisti rivoluzionari russi.

Schuster comunque anticipò più la concezione marxista della rivoluzione proletaria che non l'idea romantica della rivolta di emarginati. Nel suo giornale. *«I proscritti»,* che uscì finché la lega non venne abolita nel 1836, Schuster parlava non solo in termini buonarrotiani di eguaglianza sociale, ma anche dell'inevitabile lotta di classe. Egli sostenne le cooperative di produzione come mezzo per proteggere i poveri e rafforzarne la solidarietà[195]. Schuster e compagni vedevano molto scetticamente gli ideali repubblicani e di

libertà civile dei francesi, e il fatto stesso che essi appartenessero originariamente alla classe operaia e al contempo vantassero un livello d'istruzione relativamente elevato, predispose i tedeschi ad un approccio più concreto, economico, ai problemi del loro tempo. Considerando che tali problemi erano comuni a Francia e Germania, essi dedussero che le divisioni più profonde in Europa fossero ormai quelle fra classi sociali[196]. Schuster era favorevole all'intervento governativo di una «repubblica cooperativa» per impedire lo strapotere dei capitalisti sui lavoratori[197].

I Proscritti furono la prima organizzazione internazionale dei rivoluzionari sociali. Con circa cento membri a Parigi e settanta-ottanta nella zona di Francoforte sul Meno [198], essi non tardarono a schiudere il loro bozzolo cospirativo. Schuster riportò parte del gruppo nel campo della rivoluzione nazionale con la fondazione della Lega dei tedeschi[199]; ma l'organizzazione ben più numerosa che successe ai Proscritti fu la Lega dei giusti che stese i propri statuti a Parigi mentre i Proscritti stessi si dissolvevano fra la fine del 1837 e l'inizio del 1838.

Ma la maggior parte della minoranza rivoluzionaria nell'ambito dei quasi ottomilaottocento tedeschi presenti a Parigi negli anni trenta del diciannovesimo secolo, coltivava una religiosità di tipo particolare. Gli operai e gli artigiani tedeschi erano più sensibili ad una concezione religiosa della vita comunitaria che non gli intellettuali francofili, cosmopoliti; e quei tedeschi si dimostrarono ricettivi nei confronti dell'ipotesi di Lamennais secondo cui l'alternativa allo sfruttamento borghese avrebbe dovuto essere un nuovo tipo di cristianesimo sociale [200]. Proprio come gli intellettuali cattolici italiani e polacchi emigrati traevano la speranza di una rivoluzione nazionale dalle *Parole di un credente* di Lamennais, così gli operai protestanti tedeschi in esilio scorgevano i lineamenti della futura rivoluzione sociale nella raffigurazione di Lamennais del «popolo» come sofferente servo di Dio dal destino messianico.

Karl Schapper, capo della sezione parigina dei Giusti, era passato da un'originaria militanza con Mazzini al socialismo egalitario[201]. Definendo i propri compagni «fratelli in Cristo», egli descriveva la rivoluzione sociale a venire come «il grande giorno di resurrezione del popolo» che avrebbe spazzato via non solo l'«aristocrazia del denaro» ma anche l'«aristocrazia dell'intelletto». I rivoluzionari dovevano diffidare degli intellettuali che

> non hanno una grande opinione del popolo e sono convinti che l'essersi riempite le teste di libri li renda migliori di altra gente e li autorizzi a fare leggi e governi [202].

L'inclinazione anti-intellettuale di Schapper fu intensificata e divulgata dal sarto Wilhelm Weitling, che scrisse il principale manifesto della Lega: *L'umanità come è e come dovrebbe essere.* Sotto l'influsso del *Libro del popolo* di Lamennais, che egli aveva tradotto [203], Weitling si auto-proclamò «Lutero sociale». La sua *Umanità,* stampata clandestinamente, divulgò in termini elementari la sete di religiosità comunitaria fra le fila di una classe operaia recentemente industrializzata, sradicata da precedenti tradizioni. La sua diagnosi era primitiva, e la sua prescrizione medica utopistica: ma la semplicità e l'immediatezza del suo stile raggiunsero direttamente le masse. Le duemila copie di tiratura furono ampiamente esaurite e discusse, e l' *Umanità* divenne modello dei successivi manifesti della rivoluzione sociale.

Weitling sosteneva che l'industrializzazione acuisse l'ineguaglianza, anziché attenuarla. Tutte le merci prodotte dagli onesti lavoratori, così come le loro mogli, le famiglie, e le loro stesse anime erano poste in vendita sul mercato: soggette alla tirannia del denaro.

Al mondo artificiale di questo falso equivalente, Weitling contrappose un'alternativa utopistica basata sulla fusione della «legge di natura» con la «legge di carità» — cioè un *mélange* di Buonarroti e Lamennais, di illuminismo secolare, radicale, e di ispirazione cristiana. Doveva essere abolito ogni diritto di proprietà e d'eredità individuale; d'ora in avanti, il

valore di ogni prodotto non sarebbe più stato calcolato in denaro, bensì in ore di lavoro; i conflitti sarebbero stati composti e i diritti garantiti non da forme politiche repubblicane, ma da due istituzioni sociali totalmente inedite: l'«ordine delle famiglie» e l'«ordine della produzione».

Inizialmente Weitling non aveva nessuna intenzione di instaurare un tale ordinamento con la violenza. Nonostante gli intensi rapporti con la Società delle Stagioni, la Lega dei giusti fece ben poco per aiutarne l'insurrezione nel maggio del 1839 a Parigi. Tuttavia, quando parecchi membri furono arrestati in seguito alla repressione generale e i superstiti si videro costretti all'emigrazione, i tedeschi cominciarono a prendere in considerazione forme più rivoluzionarie di perseguimento dei propri fini.

L'elemento più cospicuo di questa nuova emigrazione passò a Londra, e concorse alla formazione nel febbraio del 1840 dell'Associazione culturale dei lavoratori tedeschi[204]. I principali animatori di questa nuova, e più grossa, società, furono tre dirigenti trapiantati dalla Lega dei giusti di Parigi (Schapper, Bauer, e Moll) i quali, contemporaneamente, cercarono di conservare qualcosa della loro vecchia organizzazione[205].

## Il catalizzatore cartista

L'influsso para-cristiano di Weitling fu minore a Londra che non in Svizzera, dove inizialmente egli era emigrato. La commercializzazione dilagante, le iniquità eclatanti, e l'atmosfera cosmopolita della capitale inglese incoraggiarono i tedeschi a prestare maggiore attenzione alla questione sociale e alla critica laica, secolare. Ma, fatto ancor più importante, Londra era la patria del forte movimento cartista, il cui taglio internazionale ne faceva il movimento democratico più promettente degli anni quaranta.

Il cartismo è stato giudicato retrospettivamente come un

momento riformista piuttosto che rivoluzionario: agitazione pubblica per i diritti civili anziché organizzazione clandestina per l'insurrezione. Il *Reform Bill* del 1832 metteva l'accento più sul cambiamento politico che su quello sociale; e l'*establishment* vittoriano — questa almeno è la versione storica ufficiale — non fece altro che dare una spolverata ai muri esterni per convincere i diseredati a continuare a strisciare nella sporcizia anziché intraprendere una pulizia della casa da cima a fondo.

Eppure il cartismo ebbe un impatto su larga scala nei confronti dei rivoluzionari europei. Questo movimento scese in campo negli anni trenta contro l'autorità di un parlamento che rappresentava solo i possidenti, e lo fece avanzando l'idea già rivoluzionaria della sovranità popolare: elezioni annuali basate sul suffragio universale. La proposta radicale di una «carta del popolo» nel 1838 portò l'estate seguente ad una sfida diretta al parlamento da parte di una «convenzione nazionale» riunitasi per presentare alla Camera dei Comuni una petizione popolare firmata da un milione e duecentocinquantamila sudditi di sua maestà britannica.

Fu respinta, come lo sarebbero state anche le petizioni del 1842 e del 1848; e la maggior parte del programma cartista fu progressivamente assorbito in successivi editti di riforma. Ma l'ala radicale del movimento cartista continuò ad accarezzare la possibilità di un'azione diretta violenta da parte della classe operaia; e il disperato bisogno di alleati condusse questi cartisti di sinistra alla collaborazione con gli *émigrés* tedeschi che avevano abbandonato la Francia dopo il fallimento dell'insurrezione blanquista del 1839.

I cartisti radicali furono i primi a contemplare (1832)[206] e a tentare (1842) uno sciopero generale su scala nazionale come strumento di potere della classe operaia. L'Associazione dei lavoratori, costituita dai cartisti radicali a Londra nel giugno del 1836, internazionalizzò il suo programma d'azione rivoluzionaria pubblicando qualche mese più tardi un *Manifesto di solidarietà alla classe operaia del Belgio,* in appoggio al

buonarrotista Joseph Kats, testé arrestato [207]. Questo pamphlet fu distribuito in Germania dalla Lega dei giusti e impiegato come mezzo di colletta. I legami tedeschi con i cartisti si fecero ancora più stretti nel 1837, quando due dei più radicali fra questi ultimi, George Julian Harney e Bronterre O'Brien, operarono una scissione allo scopo di fondare l'ancor più aggressiva Associazione democratica. Questi due attivisti svolsero il ruolo di pionieri della tradizione rivoluzionaria sociale internazionale.

Già nel 1833 O'Brien sosteneva che la classe operaia dovesse godere del «completo dominio sui frutti del proprio lavoro».

> Le classi operaie mirano al mutamento globale della società — un mutamento che preveda il completo rovesciamento dell'«ordine di cose» esistente. Esse aspirano ad elevarsi al vertice della società invece che continuare a marcire sul fondo della stessa — o, piuttosto, a far si che non esistano più né fondo né vertice [208].

O'Brien, un irlandese sradicato formatosi a Parigi, guardava alla Londra cosmopolita e all'appoggio internazionale per contrastare l'inclinazione ormai dominante nel cartismo verso il riformismo moderato [209]. Il ruolo di Harney come segretario dell'Associazione democratica fu ancor più importante. Il giornale che rilevò nel 1843, «Northern Star», doveva diventare un modello per i rivoluzionari sociali: «North Star», il settimanale anti-schiavistico fondato nel 1847 dal giornalista afro-americano Frederick Douglass; «Poliarnaia Zvezda», la prima pubblicazione clandestina dei rivoluzionari russi all'estero, lanciata da Aleksandr Herzen nel 1855; e «Nordstern», il primo foglio di un partito operaio interamente tedesco, che assunse quel nome ad Amburgo nel 1862 — furono tutte varianti del titolo di Harney[210].

Weitling giunse a Londra nell'estate del 1844 circonfuso da un'aureola di martirio derivantegli da due anni di prigionia in Svizzera per attività rivoluzionaria. Il 22 settembre 1844 — anniversario di fondazione della prima repubblica francese — i cartisti organizzarono in suo onore a Londra il

primo meeting veramente internazionale dei rivoluzionari sociali. Salutato come «martire della causa del comunismo»[211], Weitling propose un brindisi «all'organizzazione sociale che condurrà, attraverso la repubblica, alla comunità»[212]. Un oratore inglese gli fece eco con un discorso che puntava ancor più esplicitamente oltre la politica, ad una società comunista. L'oratore sostenne che i rivoluzionari francesi avevano «tentato convenzione, direttorio, consolato, impero, e non erano andati al di là di meri cambiamenti politici, assolutamente insufficienti».

> Perciò si ersero Babeuf e Buonarroti a dichiarare che senza riforme e fatiche e godimenti comuni la rivoluzione non poteva dirsi compiuta[213].

Egli propose un massiccio programma editoriale «comunista» in francese, tedesco, è italiano tale che il «mondo ne sarà rivoluzionato»[214].

Chi puntava alla rivoluzione sociale internazionale tendeva ormai a sottovalutare non solo la questione nazionale, ma anche la questione politica. Nell'ottobre del 1844, la Lega dei giusti redarguì i tessitori slesiani in rivolta che l'imminente emancipazione del proletariato rendeva pressoché irrilevante la forma di governo: «È per noi la stessa cosa che lo stato sia monarchico, costituzionale o repubblicano, finché esso sia fondato sull'ingiustizia[215]».

Eccitata dalla causa proletaria internazionale, l'Associazione di cultura tedesca di Londra cominciò ad ammettere membri di diversa nazionalità. Dai soli trenta membri del 1844, essa lievitò a duecentocinquanta nel giugno del 1846, comprendendo quaranta scandinavi, trenta tedeschi, venti ungheresi, e altri rappresentanti dei paesi latini e slavi così come dei Paesi Bassi[216]. I tedeschi istituirono nel 1844 una regolare cooperazione con gli esuli politici francesi e polacchi tramite una società internazionale, informale, gli Amici democratici di tutte le nazioni. Il nome e i principi organizzativi furono mutuati dall'Associazione democratica di Harney. Il 22 settembre 1845, i rapporti dei tedeschi con i

cartisti vennero formalizzati in occasione di un altro incontro per commemorare la fondazione della prima repubblica francese. Questo «festival delle nazioni», davvero internazionale, condusse alla fondazione dell'Associazione democratica internazionale sotto la guida di Harney, il quale insistette al banchetto d'inaugurazione che la parola «straniero» fosse cancellata dal vocabolario. Nel marzo del 1846, Harney fondò un altro, e ancor più grande, gruppo internazionale, i Democratici fraterni, con un segretariato in seno al quale erano rappresentate Polonia, Germania, Francia, Inghilterra, Ungheria, Svizzera e Scandinavia.

Harney indirizzò un proclama ai lavoratori d'America e di Gran Bretagna in occasione della crisi del 1846 fra i due paesi, esortando il proletariato a non lasciarsi sviare dai propri problemi sociali e coinvolgere in guerre nazionali. Nel corso del 1846 la Lega dei giusti adottò lo slogan dei Democratici fraterni, «Tutti gli uomini sono fratelli», e fece di Londra il quartier generale ufficiale della propria organizzazione[217].

Un'esortazione analoga all'unità trans-nazionale nell'«abolizione della proprietà» era uscita in Svizzera alla fine del 1844 con il pamphlet *Cosa vogliono i comunisti?* steso dal principale superstite dell'originaria organizzazione comunista di Weitling:

> Quando parliamo di liberazione dell'umanità, non intendiamo la libertà del tedesco, o del francese, o del nord-americano, bensì la libertà autentica dell'uomo[218].

Il 4 luglio 1846 il movimento tedesco in Inghilterra anticipò i Democratici fraterni di Harney nell'appello ai «Lavoratori d'America» in occasione del settantesimo anniversario della dichiarazione d'indipendenza

> affinché la perfezione delle vostre istituzioni sia coronata dall'abolizione della schiavitù fra i bianchi come fra i neri — la schiavitù del salario come quella delle catene e della frusta; perché siano espulsi dalle vostre assemblee legislative i proprietari terrieri, gli usurai, gli avvocati, i mercenari e tutti gli altri ciarlatani e sfaccendati[221] .

Ma la definitiva *leadership* dei rivoluzionari sociali non

sarebbe venuta né dagli operai tedeschi fuoriusciti né dai democratici inglesi. I personaggi che coniugarono il comunismo proletario con l'internazionalismo democratico furono due intellettuali tedeschi residenti a Bruxelles: Karl Marx, figlio erudito di un rispettabile giurista di Treviri, e Friedrich Engels, giovane di vaste letture e figlio giramondo di un ricco industriale di Wuppertal. I due cominciarono a dominare il campo socialrivoluzionario con l'inizio della loro collaborazione, durata tutta la vita, nella tarda estate del 1844. Essi unificarono la causa proletaria con un'ideologia laica in un modo che fu autorevole e autoritario allo stesso tempo.

*Note al capitolo sesto*

[1] P. Vilar, *Patrie et nation dans le vocabulaire de la guerre d'indépendance espagnole,* in «Annales Historiques», ott.-dic. 1971, p. 529; e ancor più in Seoane, *El nuevo concepto de nación,* in *El premier lenguaje,* cit., pp. 63-81.

I polacchi preferivano il termine «nazione» a «patria», ma soprattutto preferivano non usare il termine «rivoluzione»: vedi J. Borejsza, *Portrait du révolutionnaire polonais,* in «Acta Poloniae Historia», XXX (1974), pp. 135, 125-127.

[2] Blanqui considerava l'istruzione come la «forza che governa il mondo» e il «solo autentico agente rivoluzionario»; A. Spitzer, *The Revolutionary Theories of Louis Auguste Blanqui,* New York, 1957, pp. 53-54. Giustamente Spitzer sottolinea questa preoccupazione (sempre sottovalutata) del celebre rivoluzionario, in particolare fra le pp. 47-64.

[3] Testo in R. Tucker (a cura di), *The Marx-Engels Reader,* New York, 1972, p. 350.

[4] Su questo conflitto vedi Garrone, *Buonarroti,* cit., pp. 342-385; e anche F. Della Peruta, *Mazzini e la Giovine Europa,* in *Annali,* vol. V, 1962, pp. 11-147; nonché E. Hales, *Mazzini and the Secret Societies,* London, 1956, pp. 59, 80.

[5] Weill, *Buonarroti,* cit., pp. 272-273.

[6] Circolare del 10 apr. 1834, riportata in Della Peruta, *op. cit.,* pp. 19-20.

[7] Probabilmente questi dati (in H. Keller, *Das «Junge Europa» 1834-1836,* Zürich / Leipzig, 1938, p. 53) non sono esaustivi. Schieder (*Anfänge,* cit., p. 120) indica che la Giovane Germania passò dai 172 membri di metà 1835 ai 268 dei primi del 1836.

[8] C. Hibbert, *Garibaldi and His Enemies,* Boston / Toronto, 1965, pp. 21-22.

[9] M. Maretzek, *Revelations of an Opera Manager in 19th-Century America,* New York, 1968, pp. 10-11.

[10] Duveyrier, i cui co-imputati erano Rogé dell'Opéra Comique Urbain e

Cayol: *Réligion Saint-Simonienne, Procès en la cour d'assises de la Seine les 21 et 28 août 1832,* 1832, pp. 183-184, (Torino, Fondazione Einaudi). I sansimoniani, di cui parleremo in seguito, progettarono di affiancare un teatro d'opera al palazzo dell'industria nei loro templi dell'umanità, e fecero parecchi esperimenti operistici nel corso della loro missione in Oriente che segui proprio questo processo: vedi P. Gradenwitz, *Félicien David (1810-1870) and French Romantic Orientalism,* in «The Musical Quarterly», ott. 1976, pp. 471-506.

11 P. Lang, *French Opera and the Spirit of the Revolution,* in H. Pagliaro (a cura di), *Irrationalism in the Eighteenth Century,* Cleveland / London, 1972, p. 108.

Si è prestata insufficiente attenzione alle composizioni operistiche e alle teorie musicali di personaggi proto-rivoluzionari come Rousseau e Beaumarchais. Le opere di quest'ultimo ispirarono opere successive di altri autori e aiutarono a spronare la grande rivoluzione francese. Napoleone ebbe ad osservare più tardi: «Se fossi stato il re avrei fatto rinchiudere un uomo del genere [...]. *Il matrimonio di Figaro* è già una rivoluzione in atto»: riportato in F. Grendel, *Beaumarchais,* London, 1977, p. 220.

Per altri versi, si è eccessivamente sottolineata la presunta portata rivoluzionaria dei lavori di Mozart. La tesi di R. Koch a favore dell'influenza degli illuminati sull'ultima opera di Mozart viene considerata scetticamente da J. Chailley; *The Magic Flute: Masonic Opera,* New York, 1971, pp. 62-65; e C. Rosen sottolinea le ragioni puramente musicali di passaggi che pure esaltarono i rivoluzionari (come l'accompagnamento corale del «Viva la libertà» pronunciato da Don Giovanni): *The Classical Style,* New York, 1971, pp. 94-95.

Starobinski, comunque, mette in rilievo un più profondo legame fra le ultime opere di Mozart e l'avvento della rivoluzione, sostenendo che Mozart dipinge la confusione dei ruoli del vecchio ordine morente («questa vertigine senza passato o futuro [...] in cui i gradi sociali sono smarriti, e amarezza, piacere, illusioni, vergogna e perdono sono tutti irrimediabilmente confusi»), Starobinski considera le passioni voluttuose di Don Giovanni («la cui unica religione è la libertà», e per il quale i «limiti esistono solo per essere trasgrediti») profetiche della prima fase, aristocratica, della rivoluzione in cui l'energia erotica del «personaggio eroico e scandaloso di Mirabeau» si riversò su obiettivi libertari. *Il Flauto Magico* rappresenta l'ideale della riconciliazione rivoluzionaria e del «mito solare della rivoluzione» con il suo annuncio finale che «i raggi del sole hanno fugato le tenebre della notte». Vedi il suo *Mozart nocturne,* in *Symboles,* cit., pp. 51-55.

12 Il programma d'istruzione pubblica rivoluzionaria ad opera di Maréchal *(Almanach des républicains,* 1793, pp. 1-5) cominciava con una lunga sezione su Tell, cui si accreditava l'invenzione del berretto rosso rivoluzionario. La primissima opera americana di cui ci sia rimasta la musica fu scritta nel 1796 su Tell. Vedi il commento di Benjamin Carr, *The Archers, or Mountaineers of Switzerland* e altre opere su Tell in H. Weinstock, *Rossini,* New York, 1968, pp. 446-447.

13 «Aux yeux de la nature, / Abjurer l'imposture», in *La fête de la raison. Opéra en un acte,* 1794, p. 20. *Denis le Tyran. Opéra en un acte,* 1794, p. 11. Il testo riporta la data della prima rappresentazione il 23 agosto 1794 (dopo la caduta di Robespierre). Copie in IA.

In *La fête,* il prete promette di recarsi a Roma e predicare la sua nuova fede a un «papa sanculotto». Ma il sindaco — con quell'austera prudenza tipica di chi è addetto alla supervisione della rieducazione rivoluzionaria — consiglia che il prete debba prima dar prova della sua «condotta civica»: *ibidem,* p. 22.

[14] La conoscenza di quest'opera ci è resa possibile solo dalla recensione di una sua rappresentazione stampata sulla «Gazette Nationale ou le Moniteur Universel», *22* ott. 1793. La ristampa XVIII (1847), p. 171, portata alla mia attenzione da A. Soboul, identifica l'autore unicamente come «cittadino Saint-Just» e il compositore come «Mengozzi».

[15] Lang, *op. cit.,* p. 111.

[16] Z. Lissa, *Muzjka jako czjnnik integracij narodowej,* in «Kwartalnik Historjcznj», LXXVI (1969), n. 2, pp. 367-373.

[17] Questo lavoro, riscoperto di recente in parti separate (il testo a Varsavia, la musica a Cracovia) è stato riassemblato dal direttore dell'Opera da Camera di Varsavia, S. Sutkowski, cui sono debitore di questa notizia.

[18] H. Opienski, *Les premiers opéras polonais considérés dans leurs rapports avec la musique de Chopin,* in «Revue de Musicologie», mag. 1929, pp. 92-98.

L'opera di Kurpinski (*Krakowiacy i Górale*) viene anche chiamata *I nuovi cracoviani* per distinguerla dalla precedente opera. Per la maggior parte gli studi sull'argomento incomprensibilmente insistono a datare il sorgente di una scuola nazionale polacca d'opera solo dalla *Halka* del 1848. La *mazurka* fu impiegata come simbolo dell'arroganza occidentale nelle opere nazionali russe a cominciare da quella di Glinka, *Una vita per lo zar* (Ivan Susanin) del 1836.

[19] R. Schumann, *Gesammelte Schriften über Musik und Musiker,* Leipzig, 1954, vol. I, p. 279.

[20] Citato in A. Laster, *Musique et peuple dans les années 1830,* in «Romantisme», 1975, n. 9, p. 77; E. Haraszti, *Berlioz, Liszt, and the Rakóczi March,* in «Musical Quarterly», apr. 1940, p. 212.

[21] *Ibidem,* pp. 216-218 (anche p. 214 per altre marce proto-rivoluzionarie di questo periodo) e S. Katonova, *Muzjka rozdennaia revoliutsiei,* Leningrad, 1968, pp. 16-25, per le infatuazioni musicali di Berlioz con varie rivoluzioni.

[22] Recensione della *Undine* di Hoffmann, citato in Weber, *Sämtliche Schriften,* Berlin / Leipzig, 1908, p. 129.

[23] J. Deathridge, *Wagner's «Rienzi»,* Oxford, 1977, pp. 25-28, solleva la questione dell'influenza esercitata su Wagner dal sansimoniano Heinrich Laube e mette in risalto l'idea dell'arte come propaganda per una nuova era «organica».

[24] F. Engels, *Volkswut mit Liebe,* in «Der Spiegel», 1° luglio 1974, pp. 88-89.

[25] Gaubert, *Conspirateurs,* cit., pp. 47, 57; Fleischman, *Napoléon,* cit., pp. 105-115.

[26] E. Giglio-Tos, *Albori di libertà. Gli studenti di Torino nel 1821,* Torino, Genova, Milano, 1906, pp. 27 ss.

[27] Paul Brousse (allora anarchico, più tardi «possibilista» moderato leader del socialismo francese) al processo che segui ai due attentati all'imperatore di Germania nel 1878, citato in J. Joll, *The Second International, 1889-1914,* New York 1975[2], p. 15, nota 2. Su Dostoevskij e il circolo Palm-Durov, cfr. «Russkaia Starina», XXX (1881), p. 698.

[28] Laster, *op. cit.,* pp. 79-80; e W. Crosten, *French Grand Opera, An art and a businness,* New York, 1948, p. 39. Il tenore Adolphe Nourrit considerò Rossini

come «una delle perdite del 1830» quando quest'ultimo si ritirò a vita privata e smise di scrivere opere (Crosten, *op. cit.,* p. 115). Tuttavia Rossini improvvisò una composizione per il funerale di Silvio Pellico, il leader carbonaro che spirò nel 1854. Il lavoro non è sopravvissuto fino a noi: cfr. Weinstock, *Rossini,* cit., pp. 251, 464.

29 G. Franceschetti, *La fortuna di Hugo nel melodramma italiano dell'Ottocento,* Milano, 1961, p. 191, mostra che lo *Umani* di Verdi non fu che uno dei tanti arrangiamenti e tratta degli altri, ad opera di compositori dimenticati, con titoli provocatori come *Il bandito* o *Il proscritto.*

30 Rapporto del direttore di polizia a Bruxelles al ministro di giustizia dell'Aia, in C. Buffon, *Memoirs et documents inédits sur la révolution belge,* Bruxelles, 1912, pp. 564-576. Piu in generale vedi Crosten, *op. cit.,* p. 112; e per l'eccitazione particolare scatenata dal duetto «Amour sacré de la patrie», vedi T. Juste, *La Révolution belge de 1830 d'après des documents inédits*, Bruxelles, 1872, vol. II, pp. 11-12.

31 F. van Kalken, *Commotions populaires en Belgique (1834-1902),* Bruxelles, 1936, pp. 16-17, 23, 40-41.

32 Vedi l'esempio in J. Legge, *Rhyme and Revolution in Germany,* London, 1918, p. 103.

33 T. Ybarra, *Verdi: Miracle Man of Opera,* New York, 1955, p. 61; modificato da F. Walker, "*[he Man Verdi,* New York, 1962, pp. 150-152; trad. it. *L'uomo Verdi,* Milano, Mursia, 1975[2]. Quest'opera produsse una nuova ondata d'entusiasmo quando fu rappresentata per la prima volta a Parigi nel 1847 con il nuovo titolo di *Gerusalemme.*

34 L'impatto di quest'opera è analizzato particolarmente in R. Bosworth, *Verdi and the Risorgimento,* in «Italian Quarterly», primavera 1971, pp. 3-16.

35 F. Toye, *Giuseppe Verdi: His Life and Works,* New York, 1931, p. 112. Per la funzione scatenante del coro «Guerra, guerra!» dalla *Norma* all'inizio dello stesso anno a Milano, vedi P. Olivier, *Les Grandes Heures de La Scala,* in «Diapason», lug. 1978, p. 51. E per la correlazione fra la vittoria rivoluzionaria di Juarez contro gli Absburgo in Messico l'anno seguente e una rappresentazione degli *Ugonotti,* vedi R. Roeder, *Juarez and His Mexico,* New York, 1947, vol. I, p. 264.

36 In due articoli dedicati a Verdi, Isaiah Berlin sostiene l'essenziale apoliticità del grande compositore: vedi *The Naiveté of Verdi,* in «Hudson Review», primavera 1968, pp. 138-147; e su «The New Republic», 6 ott. 1979, pp. 30-34.

37 L. Angeloni, *In lode d'una maravigliosa non meno italica cantante tragica e anche comica attrice (Giuditta Pasta), canzone, ecc.,* London, 1833; e dello stesso autore, *Alla valente ed animosa gioventù d'Italia esortazioni patrie, così di prosa come di verso,* London, 1837.

38 *Het Aerdsch Paradys,* cit., p. 49. Per un esempio fra i tedeschi, vedi il testo di un'opera del giovane hegeliano Arnold Ruge che trasse ispirazione direttamente da una visita alla statua di Spartaco nelle Tuilieries dopo la Rivoluzione di luglio: *Spartacus, oper in drei Acten,* in *Sämtliche Werke,* Mannheim, 1848, vol. V, pp. 235-284. Ruge spiega di aver voluto fortificare un messaggio radicale con «la magia della musica», *ibidem,* p. 234.

39 J. Kuypers, *Les liens d'amitiénde Karl Marx en Belgique (1843-1848),* in «Socialisme», LVIII (1963), p. 412.

[40] Ju. Steklov, *Mikhail Aleksandrovič Bakunin. Ego žizn' i deiatel'nost* 1926, vol. I, p. 125.

[41] R. Wagner, *My Life,* New York, 1911, vol. II, p. 466 ss; trad. it. *La mia vita,* 2 voll., Torino, Utet, 1973. E. Istel, *Revolution und Opera,* Regensburg, 1919, sottolinea l'influenza di Bakunin su Wagner e contrappone direttamente i centri di celebrazione musicale di Wagner e di Mozart in quanto a suo parere rappresentanti rispettivamente l'arte rivoluzionaria e quella pre-rivoluzionaria: vedi il cap. *Bayreuth oder Salzburg, ibidem,* p. 62.

[42] Gottfried Keller (la sua descrizione del poeta rivoluzionario Georg Herwegh, che collaborò con Liszt scrivendo canzoni rivoluzionarie) citato in Legge, *Rhyme,* cit., p. 203. Per il rapporto fra violenza e musica, vedi *ibidem,* pp. 203-219; anche la raccolta di K. Kuhnke, «*Die alten bösen Lieder*», *Lieder und Gedichte der Revolution von 1848,* Ahrensburg/Paris, 1970.

[43] Etienne Arago in *Paris révolutionnaire,* cit., p. 408 e nota 1.

[44] Katonova, *Muzjka,* cit., p. 17; J. Halévy, *Derniers souvenirs et portraits,* 1863, pp. 156-157.

[45] Katonova, *op. cit.,* p. 17.

[46] Citato in J. Lucas-Dubreton, *Béranger,* cit., p. 143; anche pp. 107-108. Il commento che copre le pp. 109-152 suggerisce che Béranger possa essere stato il più importante singolo «ideologista» del periodo precedente al 1830. J. Puech mostra quanto profondamente egli avesse lasciato il segno già nel precedente periodo rivoluzionario, *Les Chansons de Béranger poursuivies en 1821,* in «La Révolution de 1848», giu.-lug. ago., pp. 313-327.

[47] *Life of Lafayette Including and Account of the Memorable Revolution of the Three Days of 1830,* Boston, 1835, pp. 240-246; anche M. Leroy, *Histoire des idées sociales en France. De Babeuf à Tocqueville,* 1962, p. 382; e il ricco commento generale alle pp. 377-428.

[48] Molto tipicamente, il giovane autore passò dall'affiliazione ad un'associazione idealistica studentesca chiamata «universalità» (*Allgemeinheit*) ad un'insoddisfacente visita a Parigi e infine alla sua composizione di sapore nazionalista; vedi V. Fleury, *L'auteur du «Deutschland Deutschland über alles»,* in «La Révolution de 1848», 1936-1937, dic.-gen.-feb., pp. 193-201. La crisi produsse anche una *Marsigliese* della pace per contrastare il flusso del nazionalismo montante: vedi Jules Gay, *Le socialisme rationnel et le socialisme authoritaire,* Genève, 1869, pp. 129-130 nota.

[49] Per l'adattamento della vecchia canzone anglo-irlandese da osteria *Anachreon in Heaven* (e il suo rapporto con il poema scritto da Francis Scott Key durante la difesa di Fort McHenry nel 1812) nel canto che formalmente divenne l'inno nazionale americano solo nel 1931, vedi V. Weybright, *Spangled Banner. The Story of Francis Scott Key,* New York, 1935, pp. 119-168.

Il circolo di tredici stelle su campo blu adottato ufficialmente il 14 giugno 1777 come bandiera degli Stati Uniti fu probabilmente derivato dal simbolismo massonico (il proclama ufficiale di «una nuova costellazione nel firmamento»), sebbene ciò non sia preso in considerazione nel classico di G. Preble, *History of the Flag of the United States of America,* Boston, 1880[2], pp. 259 ss.

All'inizio dell'Ottocento i tedeschi e i polacchi, come pure gli americani,

utilizzavano edizioni rivisitate dell'inno nazionale inglese — i tedeschi sostituendo «Popolo alle armi!» («Volk in Gewehr!») e gli americani «Suoni la libertà!» per il «Dio salvi il re!» (God save the King!): cfr. Pregizer, *Parteigeschichte,* cit., vol. IV, pp. 56, 86-90; e Askenazy, *Lukasinski,* cit., vol. I, p. 145.

I conservatori si videro costretti a difendersi ideando propri inni nazionali — gli Absburgo adattando un'altra melodia di Haydn, i Romanov scegliendo un inno precedentemente usato nelle sale mensa dell'esercito prussiano: vedi V. Tapié, *The Rise and Fall of the Hapsburg Monarchy,* New York, 1971, p. 246; e *Kto kompozitor našego njnešniago narodnago gimna,* in «Russkaia muzjkal'naia gazeta», 1903, n. 52, pp. 1313-1314. Sulla penetrazione della *Marsigliese* fino in Siberia come contro-inno di protesta, si può trovare materiale in E. Kuklina, *«Marsel'eza» v Sibiri* Novosibirsk, 1975, un'opera annunciata in «Sovietskie Knigi», 1975, n. 1, *chast,* I, p. 14, eppure introvabile nelle maggiori biblioteche.

50 Da «Vive la liberté», che come la maggior parte delle prime canzoni di Pottier è basata su di un'aria di Béranger. Testo in Eugène Pottier, *Oeuvres Complètes,* 1966, p. 33; vedi anche dello stesso autore *Le trois couleurs,* p. 36. Il curatore delle opere di Pottier, P. Brochon, ha scritto un certo numero di opere sul sorgere e sull'importanza sociale delle canzoni di protesta: vedi in particolare il suo *Chanson sociale de Béranger à Brassens,* 1961; vedi anche V. Skerlitch, *L'opinion publique en France d'après la poésie politique et sociale de 1830 à 1848,* Lausanne, 1901.

Questi materiali possono essere affiancati dagli articoli di Puech (in «La Révolution de 1848») sulle canzoni dei sansimoniani (XXX [1933], mar.-apr.-mag., pp. 21-29), sulla Polonia (XXXVI [1939], mar.-apr.-mag., pp. 19-35) e sulla stessa rivoluzione del 1848 (XXXIII [1936], giu.-lug.-ago., pp. 82-97). I testi musicali e multilingue (in francese, tedesco, polacco, e inglese) delle versioni sovietiche di alcune di queste canzoni sono reperibili in *Proletarskie pesni SSSR,* 1932.

51 Un testimone oculare descrive il sacco degli uffici e la confezione della nuova bandiera, notando che «almeno a Parigi la lotta sanguinaria non fu svilita dal saccheggio»: vedi *Revolution in Netherlands, Insurrection at Brussels,* n.d. (London, 27 ago. 1830). Copia nelle edizioni rare e pregiate di LC.

52 *Ibidem.*

53 E. Ghisi, *Il tricolore italiano (1796-1870),* Milano, 1931, studia in maniera esauriente la derivazione del tricolore italiano da quello francese via Lombardia nel corso dell'ultimo decennio del Settecento. Vedi anche il racconto dell'adozione di sciarpe e coccarde verdi-bianche-rosse nell'Italia settentrionale nello stesso decennio (Prati in «Penny Satirist», 8 lug. 1837).

54 Quello tedesco e quello ungherese furono gli unici tricolori non verticali. Entrambi divennero preminenti solo durante le rivoluzioni del 1848. I colori ungheresi erano un voluto ritorno a quelli di Maria Teresa; i colori tedeschi, un rigetto delle bande verticali blu-rosse-verdi adottate dalle *Burschenschaften* (vedi P. Wentzche, *Quellen und Darstellungen zur Geschichte der Burschenschaft und der deutschen Einheitsbewegung,* Heidelberg, 1939, XVI, pp. 217-223 (e per l'inclinazione ai colori delle organizzazioni studentesche tedesche, *ibidem,* pp. 199-259). I colori italiani si imposero sul tricolore della Carboneria, rosso-bianco-nero.

55 V. Valentin, *Das hambacher Nationalfest,* 1932, pp. 32-37.

56 «Die vielen Farben sind Deutschlands Not, ... Nur eine Färb' und ein

Vaterland!», *ibidem,* p. 37.

57 «Notre drapeau n'a plus assez du ciel de France, / De minarets d'Egypte il faut qu'il se balance», in *Les chants du travailleur. Recuil de chansons et poésies sociales avec* 37 *airs notes en musique publié par Vinçard aîné,* 1869, p. 171.

58 «[...] déroulons à la brise / L'oriflamme des travailleurs, [...] qui marchent en avant vers la terre promise!» *ibidem,* «déployez votre immense drapeau, [...] Q'à l'univers il serve de flambeau», *ibidem,* p. 67. Altri esempi sulla metafora della bandiera sono *ibidem,* pp. 1-2, 99.

59 M. Dommanget, *Histoire du drapeau rouge des origines à la guerre de 1939,* 1967, pp. 45, 48-49. Asa Briggs mi ha ragguagliato sull'apparizione di una bandiera nera all'epoca del massacro di Peterloo. La bandiera nera apparve a Lione circa un mese dopo che a Reims (*ibidem,* p. 47).

60 Ricostruito con precisione estrema *ibidem,* p. 51.

61 *Ibidem,* p. 55.

62 Tchernoff, *op. cit.,* p. 271. Altri sostengono che ciò fosse già caratteristica delle manifestazioni del 1831: vedi Leroy, *Histoire,* cit., p. 399.

63 A. Bardoux, *Les dernières années de Lafayette, 1792-1834,* 1893, pp. 422-423. Vista in generale dai moderati come qualcosa che ricordava loro il Terrore, la bandiera fu incolpata anche da coloro che la usarono del fallimento della sollevazione: Dommanget, *op. cit.,* pp. 55-56, 59-60.

64 Dommanget, *op. cit.,* p. 58.

65 *Ibidem,* pp. 50, 69 ss. Dommanget sostiene che l'impiego della bandiera rossa nella Parigi del 1848 non era così diffuso come la storiografia rivoluzionaria ha successivamente sostenuto. Fra gli altri studi, F. Wendel, *Die rote Fahne,* Hamburg, 1927, apporta particolari sull'impiego internazionale della bandiera, ma senza documentazione, e J. Slayton, *The Old Red Flag,* Pittsburgh, n.d., pp. 12-13 (PU) ne fa risalire l'uso moderno alle legioni di Pulaski durante la rivoluzione americana e acclude fantasiose ipotesi di derivazione dall'antichità classica. A. Schoyen, *From Green Flag to Red,* in *The Chartist Challenge,* London, 1958, pp. 171-198 dimostra che la bandiera rossa deve parte della sua fortuna al vacuum lasciato nel 1848 dal discredito della bandiera verde dei cartisti.

Un saggio inedito di E. Gombrich (gentilmente messomi a disposizione dall'autore) fa risalire l'anticipo della sostituzione bandiera rossa-tricolore all'affermazione del *bonnet rouge* (il berretto frigio) sulla coccarda tricolore al tempo dell'originaria rivoluzione francese. Il berretto rosso fu un simbolo sociale piuttosto che politico. Esso fu assunto da un reggimento svizzero ribellatosi ai suoi ufficiali aristocratici nell'agosto del 1790 e i cui membri dapprima condannati alle galere, furono poi portati in trionfo a Parigi come eroi popolari dopo l'amnistia nel novembre del 1791: *The Dream of Reason. Propaganda Symbolism in the French Revolution,* pp. 13-16. La pubblicazione da parte del governo bavarese di presunti documenti dell'ordine degli illuminati durante la rivoluzione attribuì il berretto rosso agli stessi illuminati: *Die neusten Arbeiten des Spartacus und Philo in dem Illuminaten-Orden,* München, 1794, p. 71.

66 Goodwyn Barmby, il primo divulgatore inglese della parola «comunista», *Letters from Paris,* n. 1, in «Howitt's Journal», III (1848), 25 mar., p. 207.

67 *Ibidem,* n. 7, 6 mag. 1848, p. 301. Barmby contrappone questo

«arcobaleno celeste che sboccia come segno di speranza» alla bandiera americana, che «può avere le sue stelle per i suoi stati, ma ha anche le strisce per i suoi schiavi».

68 *Ibidem.* Garibaldi aveva già escluso la croce di Savoia dal tricolore inastato dalla sua legione italiana in Brasile nel 1836: Parris, *Lion of Caprera,* cit., p. 47. Si pensava generalmente che i colori stessero a simboleggiare le virtù morali di ciascun popolo: nel caso del verde-bianco-rosso della bandiera italiana, si trattava di fede, speranza, e carità.

69 *Lettre...* «... *Condorcet,* cit., p. 31.

70 Bonneville, *Hymne des combats,* cit., pp. 5 ss.

71 Conclusione di Cloots, *La République universelle,* cit., p. 20. Maiuscolo nell'originale.

72 Michelet, *Le Peuple,* Paris, 1846; l'autore cita dall'ed. ingl. *The People,* London, 1846, p. 26.

73 *Ibidem,* p. 161.

74 *Ibidem,* p. 137.

75 L'osservazione, fatta ad un'assise del 6 gennaio 1834, gettò «scompiglio e agitazione» nella camera: M. Voyer d'Argenson, *Discours et opinions,* 1846, vol. II, p. 414.

76 G. Salvemini, *Mazzini,* (1905); Hales, *Mazzini,* cit., pp. 139-142, 205-206.

77 Lamennais, *Livre du peuple,* p. 185, citato in Leroy, *op. cit.,* p. 445.

78 I primi due inni sono di Adolphe Louis Constant, già prete e poi fondatore del moderno occultismo francese sotto il nome di Eliphas Lévi (vedi P. Chacornac, *Eliphas Lévi. Rénovateur de l'occultisme en France,* 1926, p. 112); l'*Evangile du peuple* del 1840 è di Alphonse Esquiros, che fu incarcerato per avere identificato Cristo come «liberatore e rivoluzionario», andando poi ancora oltre nell'equiparare la democrazia al Regno di Dio nel suo *Histoire des montagnards,* 1847, 2 voll. Vedi A. Zévaès, *L'agitation communiste de 1840 à 1848,* in «La révolution de 1848», die. 1926, pp. 1036-1039.

79 Canzone di Vinçard, citata in Leroy, *op. cit.,* p. 408.

80 P. Viallaneix, *La Voie royale. Essai sur l'idée de peuple dans l'oeuvre de Michelet,* 1959, pp. 292-306. Vedi anche pp. 241-248 sull'impatto del 1830, e pp. 439-471 sulla filosofia della natura cui era debitrice la sua idea di popolo.

81 Parafrasi di Viallaneix dell'idea di Michelet in *Voie,* cit., p. 538. Raffrontare (Salvemini, *op. cit.)* l'idea mazziniana delle nazioni come «individui dell'umanità».

82 Citato in G. Monod, *La vie et la pensée de Jules Michelet,* 1923, vol. II, p. 231.

83 Vedi M. Kridl, *Mickiewicz i Lamennais; studyum porównawcze,* Warzava, 1909; e dello stesso autore, *Two Champions of a New Christianity; Lamennais and Mickiewicz,* in «Comparative Literature», 1952, estate, pp. 239-267; J. Bourilly, *Mickiewicz and Trance,* in W. Lednicki (a cura di), *Adam Mickiewicz in World Literature,* Berkeley / Los Angeles, 1956, pp. 243-276; e L. Mickiewicz, *Michelet et Adam Mickiewicz,* in «Revue des Deux Mondes», XX (1924), pp. 168-187;

E. Krakowski, *Adam Mickiewicz, philosophe mystique. Les sociétés secrètes et le messianisme européen après la révolution de 1830,* 1935, manca di documentazione e non adempie alle promesse del titolo; ma in compenso indica le radici occulte della profezia di Mickiewicz — un tema meglio sviluppato in W. Weintraub, *Literature as Prophecy, Scholarship and Martinist Poetics in Mickiewicz's Parisian Lectures,* 'S-Graven-hage, 1959. Per le lezioni stesse, vedi *Les Slaves. Cours professé au Collège de France (1840-1841),* 1849, 5 voll.; per la rivista, vedi «Trybuna Ludow», Cracovia, 1935. Il quotidiano ufficiale dell'attuale partito comunista polacco ritorna in parte al titolo babuvista, «Trybuna Ludu».

Per un panorama generale sull'impatto, spesso sottovalutato, della tradizione rivoluzionaria polacca sull'Europa in generale, vedi H. Jablonski, *Miedzynarodowe znaczenie polskich walk narodowy-zwolenczych XVIII i XIX w,* 1966.

84 La «rivoluzione nazionale» in Polonia fu considerata tale anche per i lituani e i russi: vedi l'opuscolo (che comprende il discorso di Lelewel, pp. 22-23), *Les polonais les lithuaniens et les russiens celebrent les premièrs anniversaires de leur révolution nationale du 29 novembre et du* 25 *mars 1831,* 1832. Esisteva anche una società nazionale lituana e bielo-russa fondata il 10 dic. 1831 a Parigi, proprio cinque giorni prima del comitato nazionale polacco di Lelewel: vedi A. Barszczewska, *Société lituanienne et des territoires biélorusses et ruthènes à Paris, 1831-1836,* in *Acta Baltico-Slavica,* vol. VI, 1969, pp. 75-102.

85 Michelet, *Le Peuple,* cit., ed. ingl. p. 87.

86 La tesi che Bakunin e Herzen abbiano mutuato da Lelewel l'idea del potenziale socialista della comune contadina (B. Nikolaevskij, Za vašu i našu volnost' *stranitsi iz istoriti russko-polskikh otnošenii,* in «Novi zumai», 1944, n. 7, pp. 252-276) è considerata con scetticismo da Malia (Herzen, *op. cit.,* p. 473) e A. Walicki (in un incontro seminariale con Nikolaevskij all'università di Harvard nel 1959). La glorificazione dell'antico comunitarismo slavo era molto diffusa nei ranghi dell'emigrazione polacca, e potrebbe essere derivata da altre figure oltre che da Lelewel: vedi, per esempio, P. Brock sul valore preminente del *Lud Polski* (popolo polacco), in *Zeno Swietoslawski a Polish forerunner of the Russian «narodniki»,* in «American Slavic and East European Review», XIII (1954), n. 4, pp. 566-587; e, più diffusamente, il suo *Revolutionary Populism in Poland,* Toronto, 1977, dove sostiene a spada tratta che la Polonia sfornasse fra le sue due rivoluzioni del 1830 e del 1863 un maturo movimento populista rurale, anticipando i principali lineamenti del più noto movimento russo che doveva seguire di lì a poco.

Per la trasformazione dell'«utopia conservatrice» inerente all'idealizzazione slavofila della comune contadina nell'utopismo rivoluzionario dei populisti, vedi A. Walicki, *Slavophilism and Populism: Alexander Herzen's «Russian Socialism»,* in *The Slavophile Controversy. History of a Conservative Utopia* in *Nineteenth-Century Russian Thought,* Oxford, 1975, pp. 580-601.

87 M. Serejski, *Joachim Lelewel 1786-1861. Sa vie et son oeuvre,* Wroclaw / Warzawa / Cracovia, 1961, p. 56.

88 Michelet, *The People,* cit., p. 132 e la parte *Association of the Fishermen of Normandy,* pp. 131-137.

89 H. Weisser, *The British Working Class and the Cracow Uprising of 1846,* in «Polish Review», 1968, inverno, pp. 3-18 e in particolare pp. 9-10.

90 Mentre al congresso slavo di Praga del 1848 Bakunin e un vescovo

«vecchio credente» erano stati gli unici delegati russi su di un totale di 340 rappresentanti, il congresso slavo di Mosca del 1867 fu quasi interamente dominato dai rappresentanti russi e da risoluzioni filo-russe. Su questa trasformazione del panslavismo da causa radicale a dottrina reazionaria russa, vedi M. Petrovič, *The Emergence of Russian Panslavism, 1865-1870,* New York, 1956.

Per le sottovalutate attività cospirative di questo periodo in Lituania e Russia Bianca, vedi D. Fajnhauz, *Ruch konspiracyjnyna Litwie e i Bialorusi 1846-48,* Warzawa, 1965. Per i Balcani negli anni quaranta del diciannovesimo secolo, vedi Djordjevič, *Revolutions,* cit., pp. 66-85.

L'idea rivoluzionaria di una sollevazione contadina contro i proprietari terrieri ha origini conservatrici nell'agitazione promossa negli anni quaranta presso Lublino da un prete cattolico, Piotr Sciegienny, il quale sfruttò un falso proclama di papa Gregorio XVI per organizzare un movimento clandestino volto alla cacciata dei proprietari e all'unificazione con i contadini russi oppressi: vedi I. Narskij, *Razvitie revoliutsionno-demokraticeskoi filosofskoi mjsli v Pol'še 30-40-kh godov XIX veka,* in «Moskovskij universitet, učenje zapiski (fil. fak)», vol. CLXIX (1954), pp. 87-91. Questa tecnica fu bissata trent'anni più tardi in Ucraina con il falso appello dello zar per l'insurrezione contro i proprietari: vedi Venturi, *op. cit.,* vol. I.

91 Larghe parti del testo sono in Venturi, *op. cit.,* vol. I, pp. 89-91. Venturi sostiene che questa «era la prima volta che un rivoluzionario russo parlava così ai democratici europei, che le forze e i problemi di quello che sarà il populismo russo venivano individuati ed espressi pubblicamente» (*ibidem,* p. 89).

92 Citato in Venturi, *ibidem,* p. 102. Vedi anche Carr, *Bakunin,* cit., pp. 163-189, per la discussione sull'*Appello.* Il testo con altri importanti materiali sulle attività di Bakunin durante questo periodo è in J. Pfitzner, *Bakuninstudien,* Praha, 1932, pp. 78-106.

L'identificazione degli slavi con la pace e la democrazia risale fino a Herder, e fu vigorosamente sviluppata negli anni venti dell'Ottocento dal poeta romantico slovacco Jan Kollar: vedi H. Kohn, *Pan-Slavism,* Notre Dame, 1953, p. 16; T. Masaryk, *The Meaning of Czech History,* Chapel Hill, 1974, pp. 55-56.

Sebbene non vi fosse nessuna versione indigena delle rivoluzioni del 1848 in seno allo sterminato impero russo, la Società Ucraina di Cirillo e Metodio contrappose lo slavismo al moscovitismo, proprio come il «Catechismo del popolo russo» a Parigi contrapponeva una Russia «del Popolo» ad una «zarista». Vedi in proposito il documento-chiave *Zakon boiii,* ristampato in P. Zajončkovskij, *Kirillo-mefodievskoie obščestvo,* 1959, pp. 156-160; e I. Golovin, *Katekhizis russkogo naroda,* in *Pervaia revoliutsionnaia brosiura russkoi emigratsii,* in *Zvenia,* vol. I, 1932, pp. 195-217.

93 Viallaneix, *Voie,* cit., pp. 471-479, giustappone la concezione del «popolo» cristiana e fondamentalmente non-rivoluzionaria di Lamennais alla visione ben più rivoluzionaria del Michelet maturo.

94 Il testo della lettera del settembre 1851, successivamente intitolata *Il popolo russo e il socialismo* è in Herzen, *From the other Shore and the Russian People and Socialism* (intr. di I. Berlin), London, 1956, pp. 165-208; commento in Malia, *Herzen,* cit., pp. 395-409.

95 Espressione di Michelet, nelle sue *Légendes,* 1854, p. 239. Per i suoi scritti sulla Romania negli anni cinquanta, vedi *ibidem,* pp. 209-259.

96 C. Bodea, *The Romanians' Struggle for Unification - 1834-1849,*

Bucuresti, 1970, pp. 130 ss.

97 *Ibidem,* pp. 117 ss. Vedi anche I. Breazu, *Michelet si românii,* Cluj, 1935; e la tesi di laurea ad Harvard inedita di J. Campbell, *French Influence and the Rise of Rumanian Nationalism. The Generation of 1848,* 1940.

98 Vedi il volume di commemorazione del centenario della sua morte, avvenuta nel 1852: *Nicolae Bälcescu. A Fighter for Freedom,* Bucuresti, 1953, dove si chiarisce (pp. 67-68) che gli statuti della Fratellanza non sono sopravvissuti fino a noi.

99 Bodea, *op. cit.,* p. 120. Per l'influenza di Mickiewicz su Bälcescu vedi A. Zub, *Les rapports roumano-polonais à la veille de la révolution de 1848,* in «Revue roumaine d'Histoire», 1975, n. 4, pp. 623-624.

100 A. Otetea (a cura di), *The History of the Romanian People,* Bucuresti, 1970, pp. 359, 372. Come altrove durante l'era romantica, anche qui le rappresentazioni teatrali svolsero un ruolo importante nel mobilitare i rivoluzionari nazionali. Proprio come la minoranza greca di Bucarest era stata incitata all'azione nel 1819 da una rappresentazione del *Brutus* di Voltaire, così Bälcescu fu ispirato dalla manifestazione giovanile scatenata dalla rappresentazione del *Giulio Cesare* di Shakespeare a Bucarest nel gennaio del 1848. Il momento magico fu quando Bruto grida «Morte ai tiranni!». Vedi l'unico resoconto in parte fittizio, di C. Petrescu, *Un Om ìntre cameni,* Bucuresti, 1956.

101 Per lo sviluppo di questa idea fra i populisti, vedi *The First Myth: Belief in «the People»,* in J. Billington, *Mikhailovsky and Russian Populism,* Oxford, 1956, pp. 86-98.

102 Su questa trasformazione vedi M. Tournier, *Le mot «Peuple» en 1848: désignation social ou instrument politique},* in «Romantisme», 1975, n. 9, pp. 6-20, un anticipo del suo prossimo libro, *Vocabulaire ouvrier en 1848, Essai de Lexicometrie.*

103 Le tattiche mutuate dai Pellerossa combinate con motivazioni ideologiche diedero alla milizia nella rivoluzione americana alcune delle caratteristiche del moderno esercito di «liberazione popolare»: J. Shy, *The Military Conflict as a Revolutionary War,* in S. Kurtz e J. Hutson (a cura di), *Essays on the American Revolution,* Chapel Hill, 1973; anche F. Pogue, *The Revolutionary Transformation of the Art of War,* Washington, D.C., 1974.

La più importante anticipazione coloniale americana della guerra rivoluzionaria condotta da irregolari è comunque la sottovalutata figura di James Smith del Kentucky, che fu catturato e adottato a 18 anni dagli indiani nel 1755. Dopo essersi sottratto alla loro tutela, ne applicò i metodi in un'assidua guerriglia di frontiera. I suoi miliziani nella Pennsylvania occidentale, i Blackboys, vestivano giubbe sfrangiate, gambali, e si pitturavano il volto; nel 1767 Smith prese Fort Bedford, che divenne «il primo forte inglese in America preso da coloro che i britannici chiamavano ribelli americani». Cfr. *An Account of the Remarkable Occurences in the Life and Travels of Col. fames Smith,* appendice e note di W. Darlington, Cincinnati, 1907, p. 123. Smith tentò senza successo di ottenere il riconoscimento ufficiale del governo degli Stati Uniti alle unità di irregolari nel 1777 e ancora nel 1799. Egli desiderava che si evitasse l'errore commesso dai Britannici di impegnare una guerra secondo metodi convenzionali nel Nuovo Mondo, suggerendo ai suoi compatrioti americani di emulare le tecniche degli Indiani nativi, la loro capacità di uniformarsi

all'ambiente circostante e la capacità di sopraffare un numero superiore di nemici grazie al mimetismo, all'imboscata, alla sorpresa. Il suo *Remarkable Occurrences* (Lexington, Kentucky, 1799) fu ampliato e rivisto poco prima della morte dell'autore e divenne *A Treatise on the Mode and Manner of Indian War. Their Tactics, Discipline and Encampments, the Various Methods they Practice in order to Obtain the Advantage by Ambush, Surprise, Surrounding, etc.,* Paris, Kentucky, 1812.

104 L'opera che più s'approssimò a descrivere forme inedite di conduzione bellica per un regime rivoluzionario fu l'opuscolo quasi totalmente ignorato scritto da un amico di Bonneville, il soldato di ventura scozzese John Oswald. Egli attinse alla sua precedente esperienza fatta nell'esercito britannico in India e in America per il suo *Le tactique du peuple ou nouveau principe pour les évolutions militaires, par lequel le peuple peut facilement apprendre à combattre par lui-même et pour lui-même, sans le secours dangereux des troupes réglées* (BN), datato fine 1792 o primi 1793 da Ioanniian, *Idei,* cit., p. 38.

La basilare tendenza rivoluzionaria alla semplificazione radicale, estrema, è evidente nella determinazione annunciata da Oswald «di scoprire un principio di movimento che sia semplice, facile e naturale» ma che in realtà è solo accennato nell'opuscoletto di 12 pagine.

105 Prati, in «Penny Satirist», 31 mar. 1838.

106 *Ibidem,* 17 mar., p. 2.

107 Luigi Angeloni, *Della forza nelle cose politiche. Quattro ragionamenti di Luigi Angeloni Frusinate dedicati all'italica nazione,* London, 1826, parte II, pp. 151 ss., e anche 166. Angeloni denuncia le potenze europee per non avere adempiuto alla loro promessa di unificare l'Italia (*ibidem,* pp. 203-204), e indica nel generale Malet, che «servi sia la Francia sia l'Italia», l'unico leader ammirevole dell'epoca (pp. 206-207, e 211).

108 *Ibidem,* il terzo «ragionamento», pp. 1 ss.

109 *Ibidem,* pp. 61-88. Angeloni parla di sé come di «uno dei primi "promovitori" in Francia di "quella vera libertà americana"», p. 207. In precedenza, nel suo primo lavoro politico del 1814, egli aveva considerato le federazioni svizzera e americana come modelli per l'unificazione italiana: *Sopra l'ordinamento che aver dovrebbero i governi d'Italia, ragionamento di Luigi Angeloni Frusinate,* Paris, 1814, pp. 12-13. Vedi anche il suo *Dell'Italia uscente il settembre 1818, ragionamenti IV di Luigi Angeloni, Frusinate, dedicati all'italica nazione,* Paris, 1818, 2 voll. Non esiste uno studio sistematico su Angeloni, che finì i suoi giorni in un ospizio per poveri di Londra nel 1843 (vedi L. Fasso, *Lettere di esuli,* Lucca, 1915, pp. 126-127). L'opera migliore resta ancora G. Romano-Catania, *Luigi Angeloni e Federico Confalonieri,* Milano, 1898.

110 M. Battistini, *Esuli italiani in Belgio (1815-1861),* Firenze, 1968, p. 205.

111 Carlo Bianco, *Della guerra nazionale d'insurrezione per bande, applicata all'Italia. Trattato dedicato ai buoni Italiani da un amico del paese,* 2 voll., Italia, 1830 (due copie di questo raro lavoro, manifestamente pubblicato a Malta, sono alla Brera di Milano).

112 L. Carpi, *Il Risorgimento italiano,* Milano, 1887, vol. III, p. 176; Battistini, *Esuli,* cit., pp. 376-378; e la ricca biografia bibliografica a cura di Della Peruta in *Dizionario biografico degli italiani,* 1968, vol. X, pp. 226-229. Non esiste uno studio aggiornato — e neppure una bibliografia veramente esaustiva — di

questo notevole personaggio. Per il rapporto fra il suo libro e la ricca storia dell'insurrezione italiana, vedi P. Pieri, *Carlo Bianco conte di Saint-Jorioz e il suo trattato sulla guerra partigiana,* in «Bollettino Storico-Bibliografico Sub-Alpino», LV (1957), pp. 373-424; LVI (1958), pp. 77-104; bibliografia alle pp. 375-376.

113 V. Parmentola, *Carlo Bianco, Giuseppe Mazzini e la teoria dell'insurrezione,* in «Bollettino Domus Mazziniana», V (1959), n. 2, pp. 5-40; vedi anche Garrone, *op. cit.,* pp. 233-342 sulle interconnessioni nel bel mezzo degli avvenimenti del 1830-1831 fra Buonarroti e Mazzini. Sebbene la collaborazione fra nazionalrivoluzionari e socialrivoluzionari non sopravvivesse al disastro della spedizione in Savoia, l'influsso di Bianco su Mazzini gli consenti di esercitare di fatto un duraturo, anche se in gran parte ignorato impatto sulla tradizione rivoluzionaria: vedi Pieri, *op. cit.,* pp. 95-104. Ci sono ipotesi sulla revisione di questo *Manuale pratico del rivoluzionario italiano desunto dal trattato sulla guerra d'insurrezione per bande,* che evidentemente era un manoscritto incompleto stilato in occasione della seconda spedizione in Savoia nel 1833, sebbene Pieri si riferisca ad esso come ad una pubblicazione vera e propria «Italia, 1833», *ibidem,* pp. 374-375.

114 Carlo Bianco, *Della guerra,* cit., vol. I, pp. xii, lxx, 51.

115 *Ibidem,* pp. 170 ss.

116 *Ibidem,* pp. 198 ss.; vedi anche Pieri, *op. cit.,* pp. 79 e 290-292, per i gradi superiori e la complessa gerarchia sotto figure come il «grande Celiarca» e il «Topografo-Generale».

117 Pieri, *op. cit.,* p. 77.

118 Bianco, *Della guerra,* cit., vol. I, pp. 25 ss.

119 *Ibidem,* pp. 19 e 18 ss.; anche Pieri, *op. cit.,* p. 382.

120 Per Bianco su armamento e vestiario, vedi *Della guerra,* cit., vol. I, pp. 176 ss.

121 *Ibidem,* p. 301.

122 Per la natura e l'impatto della tradizione insurrezionista italiana precedente al 1848, vedi Francovich, *L'azione rivoluzionaria,* in *Idee sociali e organizzazione operaia nella prima metà dell'800,* Milano, 1959; anche S. Mastellone, *Mazzini e la «Giovine Italia»,* Pisa, 1960. La teoria base di Mazzini è contenuta nel suo *Della guerra d'insurrezione conveniente all'Italia,* Marseilles, 1833.

123 Secondo quanto detto nell'introduzione di F. di Tondo alla nuova edizione di Pisacane, *Guerra combattuta in Italia negli anni 1848-1849,* Torino, n.d., p. 3. L'opera, originariamente completata a Lugano il 25 ott. 1850, vi fu pubblicata per la prima volta nel 1851.

124 *Ibidem,* pp. 200-201, e 187.

125 *Ibidem,* p. 190.

126 *Ibidem,* pp. 195, 202.

127 *Ibidem,* pp. 191-193, 206.

128 L. Cassese, *La spedizione di Sapri,* Bari, 1969, pp. 12-15.

129 Kosciuszko scrisse nel suo *postmortem* del 1800 (Czy Polacy, p. 90, riportato in W. Bieganski ed altri (a cura di), *Histoire militaire de la Pologne,*

Warzawa, 1970, p. 132), che «non c’era arma che potesse competere con la falce, e non c’era esercito in Europa che non potesse essere sconfitto dalle falci». Sul mito della falce, vedi Halicz, *op. cit.,* pp. 44-45, 175, 183.

130 *Histoire militaire,* cit., pp. 176-177, per molti esempi e citazioni. La fascinazione polacca per le armi leggere, portatili, poteva forse in parte risalire alle due pistole (recanti inciso il motto E *pluribus unum*) che Kosciuszko aveva ricevuto come regalo d’addio da George Washington (cfr. *ibidem,* p. 125).

Kukiel suggerisce una possibile influenza di Kosciuszko su Bianco (*Military aspects,* cit., pp. 368-369), sebbene la sua opinione sia discutibile soprattutto alla luce del fraintendimento che altrove opera nei confronti di Bianco: *Problèmes de guerres d'insurrection au XIX siècle,* in «Antemurale», 1955, p. 80. Inoltre, l’opera di Bianco è erroneamente attribuita a Mazzini in *Histoire militaire,* cit., p. 181. Halicz dimostra che Bianco fu influenzato da Kosciuszko (p. 21), e che a sua volta influenzò importanti rivoluzionari polacchi (pp. 77-79) oltre che Mazzini (pp. 45, 92-93).

131 Wojciech Chrzanowski, *O wojnie partyzanckiej,* Paris, 1835[2], l’autore sottolinea l’importanza dell’attacco di sorpresa e delle imboscate (pp. 78-79) e passa (p. 77) dalla predilizione della pistola alla «carabina corta». Anche un monarchico piuttosto integralista come Ludwik Bystrzonowski contribuì alla trattazione delle sollevazioni partigiane: vedi *Histoire militaire,* cit., pp. 173-174 e nota 16.

132 P. Brock, *The Political Program of the Polish Democratic Society,* in «Polish Review», 1969, estate, p. 1; Kukiel, *Military Aspects,* cit., pp. 370-372.

133 Scritto da un amico di Mazzini, Karol Stolzman, *Partyzantka; czyli, Wojna dia lodow powstajacych najwlasciwza,* Paris, 1844. Vedi anche H. Kamienski (pseudonimo Filaret Prawdowski), O *prawdach zywotnych narodu polskiego,* Bruxelles, 1844. Nello stesso anno, Lelewel insisteva che I’«insurrezione nazionale» fosse «il mezzo più sicuro per arrivare all’indipendenza nazionale»: *Histoire de Pologne racontée par un oncle à ses neveux,* Paris / Lille, 1844, vol. I, p. 328.

134 L’importante trattato, *Notes sur les fusées incendiaires,* fu preparato per il granduca Costantino, comandante in capo di Polonia, liberale, ed eroe dei decabristi. L’opera fu litografata nel 1819 e pubblicata in tedesco a Weimar nel 1820. Più tardi anche Bern pubblicò un lavoro sull’impiego militare delle «macchine a vapore»: vedi L. Komuda, *Constructor and Hero,* in «Poland», dic. 1973, pp. 31-32.

135 *Katechizm demokratyczny,* Paris, 1845, p. 49; Halicz, *op. cit.,* p. 168. La sua sezione *enryk Kamienski*'s *«People’s War»* per un commento esauriente (pp. 156-189).

136 *Wojna ludowa przez X.Y.Z.,* Bendlikon, 1866; riportato in Halicz, *op. cit.,* p. 159. Questo lavoro pionieristico con il suo concetto di totale auto-affidamento e di mobilitazione di massa per l’insurrezione fu tradotto in francese per essere impiegato nella resistenza clandestina all’occupazione nazista come *Insurrection est un Art,* traduzione di J. Tepicht, 1943: vedi Walicki, *Problem of Revolution,* cit., p. 36. Kamienski credeva nella mobilitazione ideologica oltre che militare, e proprio subito dopo aver completato il suo *Guerra di popolo* nel 1863, fondò e diresse una rivista non periodica a Ginevra con un altro nome che sarebbe stato mutuato successivamente dai Russi: «Prawda» (Verità).

137 Riportato in Halicz, *op. cit.,* p. 160.

138 *Instrukcja powstaneza,* Paris, 1862, commentato in Kukiel, *Military Aspects,* cit., pp. 371-373.

[139] Cabet, *Révolution de 1830 et situation présente,* 1832, pp. 176.

[140] Gaubert, *Conspirateurs,* cit., pp. 47, 57; N. Forssell, *Fouché the Man Napoleon Feared,* New York, 1970, pp. 122 ss. Il primo complotto giacobino fu immediatamente seguito dal primo (e ben più distruttivo) realista, con l'esplosione della prima «macchina infernale».

[141] R. Burnand, *L'attentat de Fieschi,* 1930.

[142] La traduzione inglese a cura di Bronterre O'Brien, *History of Babeufs Conspiracy for Equality,* London, 1836, fu poi diffusamente ristampata e glossata. Sembra che arrivasse a vendere 50.000 copie in brevissimo tempo (B. Barère, *Mémoires,* 1844, vol. IV, p. 92). L'ipotesi di Dommanget, *Pages,* cit., pp. 12-13, ripetuta da Saitta, che esistesse una prima edizione inglese già nel 1828, è rifiutata da Garrone, *Buonarroti,* cit., p. 413 nota 1. La migliore edizione dell'originale in francese dell'opera (il cui titolo per esteso è *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu, et des pièces justificatives, etc., etc., par Ph. Buonarroti)* è edita con una prefazione di G. Lefebvre, 1957, 2 voll, (ricordiamo il titolo dell'edizione italiana: Filippo Buonarroti, *Cospirazione per l'eguaglianza detta di Babeuf,* a cura di G. Manacorda, Torino, Einaudi, 1971).

[143] Il memorandum a commemorazione del giorno della Bastiglia nel 1828, scritto da Buonarroti appena prima della pubblicazione della *Cospirazione:* Saitta, *op. cit.,* vol. II, p. 92. Questa metafora, più tardi assunta da Lenin, fu impiegata da Nodier nel 1815 (*Histoire*, cit., p. 28) e da Jean Witt, un altro storico delle società segrete, nel 1830 *(Sociétés,* cit., p. 6 nota 1).

[144] Saitta, *op. cit.,* vol. II, pp. 136-139. Buonarroti non comprende la Russia nell'elenco delle rivoluzioni fallite, forse perché i decabristi avevano sviluppato parecchie idee su questo soggetto (vedi M. Murav'ev, *Ideia vremennogo pravitel'stva u dekabristov i ikk kandidatj,* in *Tainjie obščestva,* cit., pp. 68-87). La maggioranza dei decabristi richiedeva l'assunzione di tre mesi di potere provvisorio per il trasferimento della piena autorità ad una nuova assemblea nazionale, (*ibidem,* p. 84); ma alcuni decabristi ritenevano che già il governo provvisorio dovesse intraprendere riforme sociali radicali (p. 70).

Non c'è alcuna certezza che Buonarroti avesse contatti con decabristi almeno fino alla metà degli anni trenta tramite i fratelli N. e A. Turgenev a Parigi (vedi di quest'ultimo, *Parizh,* in «Sovremennik», 1836, n. 1, p. 275), sebbene Semevskij ipotizzi la possibilità di contatti precedenti *(Idei,* cit., p. 536).

[145] Mazauric, *Babeuf,* cit., pp. 173-174. L'autore rivela la sensibilità comune ai leninisti che vivono nelle democrazie occidentali riguardo alla riluttanza dei governi rivoluzionari «provvisori» ad «attenuarsi». Egli rimprovera al curatore dell'edizione francese dell'opera di Buonarroti, Lefebvre, di «non fare sufficiente distinguo fra l'organizzazione della dittatura politica e sociale provvisoria [...] e il periodo successivo per il quale si prevede, come ci ragguaglia Buonarroti stesso, la progressiva partecipazione di tutti i cittadini alla direzione dello stato comunista», *ibidem,* p. 173 nota 1.

[146] Saitta, *op. cit.,* vol. II, p. 139.

[147] *Ibidem,* vol. I, p. 125. Un buon commento complessivo delle origini di questa idea è in Garrone, *La dittatura rivoluzionaria,* in *Buonarroti,* cit., pp. 310-322.

[148] Saitta, *op. cit.,* vol. II, p. 138.

[149] *Conspiration,* cit., vol. I, pp. 114-115.

[150] Citato in Garrone, *op. cit.,* p. 338. Buonarroti sottolinea «la saggezza [mostrata] nell'investire della dittatura un uomo della tempra di Robespierre», *Conspiration,* cit., vol. I, p. 144 nota 1.

Per gli scritti di Bianco sulla necessità di un forte governo provvisorio per governare l'Italia nell'interim fra la scomparsa del potere asburgico e la «liberazione perfetta», vedi Pieri, *op. cit.,* p. 77; e Bianco, *Della Guerra,* cit., vol. I, pp. 256-257, anche vol. I, pp. 198 ss., e il paragrafo, *Del governo provisionale fino alla perfetta liberazione d'Italia,* in *ibidem,* vol. II, pp. 207-244. Egli sostiene che l'esperienza della Spagna dimostra come sia illusorio e negativo dissipare l'autorità in assemblee o accreditare prematuramente ambasciatori esteri. Di qui l'esigenza di un «Condottiero supremo» anche in seno al governo provvisorio: *ibidem,* vol. II, pp. 229-231, 239 ss.

Saitta ipotizza che i Veri italiani di Buonarroti fossero identici agli Apofasimeni di Bianco (*Buonarroti,* vol. I, p. 203, appoggiato da E. Ragionieri, in «Belfagor», VI (1951), n. I, pp. 112-113). Bianco include gli Adelfi, i Filadelfi e i Sublimi Maestri Perfetti nel suo elenco di predecessori particolarmente riveriti: cfr. *Della Guerra,* cit., vol. I, p. 55.

[151] *Conspiration,* cit., vol. I, p. 23.

[152] *Ibidem,* pp. 30, 38-39. Il partito dell'egoismo «sospira dietro le ricchezze, il superfluo, la celebrità di Atene», mentre il partito dell'eguaglianza «vuole la frugalità, la semplicità e la modestia dei bei giorni di Sparta» (*ibidem,* p. 25). Le ripetute messe in guardia contro «i falsi amici dell'eguaglianza» implicano l'esigenza di purificazione (epurazione) fra gli eletti, posto che si voglia veramente ricreare la «perfetta unanimità» (p. 100) della cospirazione modello di Babeuf.

[153] De Potter, *De la Révolution à faire d'après l'expérience des révolutions avortées* (anche tradotto in italiano), citato in Saitta, *op. cit.,* vol. I, p. 147. De Potter si opponeva alla convocazione di assemblee di qualsiasi genere, che secondo lui servivano solo «a mettere freni al carro della rivoluzione, smorzando l'*élan* del popolo» (*ibidem,* p. 148).

[154] Teste, *Projet de constitution républicaine et déclaration des principes fondamentaux de la société,* 1833, in Saitta, *op. cit.,* vol. I, p. 151. Vedi anche la lettera di De Potter a Teste datata 10 marz. 1832, in Saitta, *op. cit.,* vol. II, pp. 155-157. Anche il giovane Etienne Cabet chiedeva nel settembre del 1832 un *gouvernement provisoire* per rafforzare la sicurezza pubblica dopo la rivoluzione e arrivare alle elezioni dopo «un periodo di tempo sufficiente [...] a far sì che gli elettori possano acquisire una piena capacità di discernimento sulle qualità da prediligere nella scelta dei deputati», in *Révolution de 1830,* cit., pp. 93-94. Ma Cabet, a differenza dei buonarrotisti, tollerava la monarchia costituzionale, *ibidem,* pp. 97-98.

[155] Dagli statuti della «Famiglia», in Garrone, *Buonarroti,* cit., p. 351 nota 2.

[156] Kuypers, *op. cit.,* pp. 35 ss. per lo studio particolareggiato delle sue operazioni in Belgio; e Garrone, *Buonarroti,* cit., pp. 349 ss. per i complessi legami fra questa e altre organizzazioni.

[157] Kuypers, *op. cit.,* p. 44.

[158] G. Isambert, *Les anagrammes de Buonarroti,* in «La Révolution Française», XXXVII (1899), pp. 455-462.

[159] M. Rousseau, *Filippo Buonarroti et les artistes français sous la monarchie de juillet,* in «Revue des études italiennes, 1938, apr.-set., pp. 162-163.

[160] *Ibidem,* pp. 163-166; anche Egbert, *Radicalism and the Arts,* cit., pp. 191-194.

[161] Riprodotto in Rousseau, *Buonarroti,* cit., a fronte p. 160. Vedi anche a fronte p. 163 per la riproduzione del medaglione in bronzo del profilo di Buonarroti realizzato dallo scultore (e futuro sindaco del secondo *arrondissement* della Parigi rivoluzionaria) David D'Angers.

[162] Da *Espérance,* 1834, citato in Rousseau, *Buonarroti,* cit., p. 165.

[163] R. Bouis, *Filippo Buonarroti nei ricordi di un democratico francese,* in «Movimento operaio», 1955, nov.-dic., p. 901.

[164] *Ibidem,* p. 896.

[165] *Ibidem,* p. 911.

[166] Riportato da documenti-base (H. Temkinowa (a cura di), *Lud Polski: Wybór dokumentoui,* Warzava, 1957, p. 227) in P. Brock, *The Socialists of the Polish «Great Emigration»,* in A. Briggs e J. Saville (a cura di), *Essays in Labour History,* London, 1960, p. 146. Questo articolo (pp. 140-173) contiene un'inestimabile documentazione su materiale inglese oltre che polacco in relazione alle influenze occidentali sull'emigrazione polacca. Altro materiale ancora in L. Zielinski, *Emigracja polska w Anglii w latach 1831-1846,* Gdansk, 1964.

[167] Citato in Brock, *The Socialists,* cit., p. 148. Vedi anche dello stesso autore *The Politicai Program of the Polish Democratic Society,* in «The Polish Review», 1969, estate, p. 8; e *Populism,* cit., p. 99 nota 2.

[168] Il fondamentale studio di S. Kieniewicz, *Konspiracje galicyiskie,* 1950, è opportunamente riassunto con bibliografia supplementare dallo stesso autore in un articolo su «Polski Slownik Biograficzny», XIII (1968), n. 3, pp. 477-479, da cui ho tratto queste righe. Il nome del foglio, *Mezzanotte* (*Polnoc*) può anche essere tradotto con *Nord.*

[169] Marchese de Custine, *Russia,* London, 1854 (prima ed. Paris, 1839).

[170] M. Dommanget, *Auguste Blanqui des origines à la révolution de 1848,* Paris/ 'S-Gravenhagen, 1969, pp. 11-12, 37-38.

[171] *Ibidem,* pp. 32-33.

[172] *Ibidem,* p. 43.

[173] *Ibidem,* p. 63.

[174] *Ibidem.* Le memorie inedite di suo nipote Lacambre (*ibidem,* p. 61) affiancano Blanqui agli «opportunisti».

[175] Tchernoff, *Le parti,* cit., pp. 237 ss.

[176] *Ibidem,* pp. 270-271, pubblicato per la prima volta su *Procès des quinze,* 1832, pp. 77-86.

[177] Dommanget, *Blanqui des origines,* cit., p. 138. Il passaggio risale agli inizi del 1834 (pp. 129-130): «L'intelligence ce sont des hommes de dévouement...»

(L'intelligenza è formata da uomini di dedizione) con cui Blanqui definisce «intelligenza» uomini devoti al pensiero e alla rivoluzione nello stesso tempo. L'uso peggiorativo tedesco di *Intelligenz-Intelligenzen* durante la rivoluzione del 1848-49 è più prossimo formalmente al russo *intelligent-intelligentsia* (R. Pipes, *«Intelligentsia» from the German «Intelligenz»? A Note,* in «Slavic Review», set. 1971, pp. 616-617), ma l'accezione positiva di Blanqui è più vicina come significato al termine rivoluzionario russo dei successivi anni sessanta.

178 Tchernoff, *op. cit.,* pp. 289-292, e Eisenstein, *op. cìt.,* pp. 121 ss. pensano di avere buoni elementi per sostenere che Buonarroti cercasse di lavorare attraverso questa organizzazione. In proposito, vedi la sua *Elegia sull'eguaglianza* specificamente indirizzata alla società e riportata in Saitta, *op. cit.,* vol. II, pp. 157-160.

179 In generale Tchernoff sembra sottovalutare l'influenza di Buonarroti e invece sopravvalutare quella di Saint-Simon. Dommanget (*Blanqui. Des origines,* cit., pp. 151-154) commenta nel più esaustivo dei modi l'impatto indiretto, ma innegabile, di Buonarroti sui blanquisti, pur non comprendendovi la derivazione dell'idea di «famiglia». S. Bernstein, *Auguste Blanqui and the Art of Insurrection,* London, 1971, pp. 45-46) è più possibilista di Dommanget riguardo all'influenza di Buonarroti.

180 Le cifre, ma non le connessioni e le derivazioni, sono di Tchernoff, *op. cit.,* pp. 374, 380 ss., anche 89-90.

181 Testo delle domande e risposte in Dommanget, *Blanqui. Des Origines,* cit., p. 149. Vedi anche il commento alle pp. 147 ss.

182 Questi ultimi due sono entrambi rappresentativi di un elemento che avrebbe poi caratterizzato i movimenti socialrivoluzionari del ventesimo secolo: l'emarginazione razziale e l'alienazione intellettuale. Barbès era un prestante creolo della Guadalupa che pose al servizio della rivoluzione l'addestramento militare ricevuto in Francia. Martin Bernard era passato attraverso l'infatuazione successiva per la rivoluzione greca, il sansimonismo, il fourierismo prima di diventare tipografo al diretto servizio dell'organizzazione di Blanqui.

183 Bernstein, *op. cit.,* pp. 81-83.

184 Lennhoff, *op. cit.,* pp. 141 ss. Questi aspetti strutturali e organizzativi sono trascurati nel recente studio di J. Lee, *The Ribbonmen,* in T. Williams (a cura di), *Secret Societies in Ireland,* Dublin, 1973, pp. 26-35.

185 Vedi M. Martyn, *Ribbonism in Ireland: An Authentic Report of the Trial of Richard Jones,* Dublin, 1840, pp. 50 ss. PU.

186 *Ibidem,* p. 16.

187 *Ibidem,* pp. 15-19.

188 *Ibidem,* pp. 139-140.

189 Lennhoff, *op. cit.,* pp. 146-147.

190 Definizione della preminente fonte contemporanea, Karl Ewerbeck, capo della sezione parigina della Lega dei Giusti e principale divulgatore di Cabet: *L'Allemagne et les allemands,* 1851, p. 589.

191 Schieder, *Anfänge der deutschen Arbeiterbewegung (Die Auslandsvereine im Jahrzehnt nach der Julirevolution von 1830),* Stuttgart, 1963, pp. 22-24.

192 Andler, *Manifeste,* cit., pp. 8 ss. Anche C. Wittke, *The Utopian*

*Communist, A Biography of Wilhelm Weitling,* Baton Rouge, 1950, p. 21, sullo *Zelte* o *Hütten, Kreislager* e *Brennpunkt.* Gli statuti dei *Geächteten* sono in L. Ilse, *Geschichte der politischen Untersuchungen welche... in den Jahren 1819 bis 1827 und 1833 bis 1842 geführt sind,* Frankfurt/Main, 1860, pp. 571-579.

193 *Glaubensbekenntnis eines Geächteten,* Paris, 1834. Questo raro opuscolo di 12 pagine è ristampato da W. Kowalski, *Vorgeschichte und Entstehung des Bundes der Gerechten,* 1962, pp. 183 ss. Per i legami e le influenze internazionali, vedi Garrone, *Buonarroti,* cit., pp. 427-430; Mikhailow, *Istoriia,* cit., pp. 37-40; e (per il ruolo svolto da un massone di Heidelberg che evidentemente conosceva Buonarroti) W. Koppen, *Jacob Venedey,* Frankfurt/Main, 1922.

194 Steklov, *Bakunin,* cit., vol. I, p. 144. Questa idea pre-marxista della rivoluzione come rivolta delle galere derivava da Weitling e sarebbe brevemente ritornata in auge alla fine degli scorsi anni sessanta nella concezione radicale post-marxista della «rivoluzione nelle strade» guidata da un *Lumpenproletariat* di fuorilegge ed emarginati, la concezione di Eldridge Cleaver e Frantz Fanon. Vedi in proposito E. Cleaver, *On the Ideology of the Black Panther Party,* in «The Black Panther», 6 giu. 1970, p. 15; derivazione da Fanon, *Les damnés de la terre,* 1961 (trad, it., *I dannati della terra,* Torino, Einaudi, 1962) che viene commentato in *ibidem,* pp. 12-14; ulteriore sviluppo in B. Franklin, *The Lumpenproletariat and the Revolutionary Youth Movement,* in «Monthly Review, gen. 1970, pp. 19-20.

195 Vedi H. Schmidt, *Ein Beitrag zur Geschichte des Bundes der Geächteten,* in «Die Neue Zeit», XVI (1.898), n. 1, pp. 150 ss. e sul *Nationalwerkstätte,* vedi Schieder, *op. cit.,* pp. 196 ss.

196 Andler, *op. cit.,* pp. 12 ss.; Schieder *op. cit.,* pp. 223-224.

197 Con tutto il suo radicalismo sociale, Schuster potrebbe aver collaborato con nessuno o con tre differenti governi; vedi Mikhailow, *Istorila,* cit., pp. 37-40.

198 Silbernagl, *Verbindungen,* cit., pp. 808-809.

199 *Ibidem,* pp. 811 ss.

200 Vedi *Religiöser Radicalismus: der Einfluss Félicité de Lamennais,* in Schieder, *op. cit.,* pp. 227-239. Nel 1834, lo stesso anno di pubblicazione in francese, ci furono non meno di tre traduzioni diverse in tedesco di *Parole d'un croyant.* Per la stima dei tedeschi a Parigi, vedi E. Schraepler, *Der Bund der Gerechten; Seine Tätigkeit in London, 1840-47,* in «Archiv für Sozialgeschichte», II (1962), p. 5.

201 *Bund der Kommunisten,* cit., vol. I, p. 63. Il manoscritto della sua proposta del 1838 di istituzione di una «comunità dei beni» *(Gütergemeinschaft)* è commentato in Schieder, *op. cit.,* 242 ss. e pubblicato *ibidem,* pp. 319-327 per la prima volta; e anche in *Bund,* cit., vol. I, pp. 98-107. Schapper terminava i suoi discorsi con «amen» (cfr. Schieder, *op. cit.,* p. 244). Per maggiori particolari, vedi la tesi di laurea inedita di A. Fehling, *Karl Schapper und die Anfänge der Arbeiterbewegung bis zur Revolution von 1848: Ein Beitrag zur Geschichte des Handwerkerkommunismus,* Rostock, 1922.

202 *Bund,* cit., vol. I, pp. 99 ss. sui *Geistesaristokraten.*

203 W. Seidel-Höppner, *Wilhelm Weitling,* 1961, p. 203 nota 5.

204 Sulla *Deutsche Bildungsverein für Arbeiter,* che continuò ad esistere (seppure sotto mutata forma) fino al 1914, vedi Lehning, *Association,* cit., pp. 194 ss.

[205] E. Kandel’, *Marks i Engel’s - organizatory soiuza kommunistov,* 1952, pp. 106-107.

[206] William Benbow, *Grand National Holiday and Congress of the Productive Classes,* London, 1832.

[207] J. Kuypers, *Jakob Kats Agitator,* Bruxelles, 1930, pp. 206-208; testo in «The Constitutional», 12 nov. 1836; commento e citazioni in Lehning, *Association,* cit., pp. 189-191.

[208] *Poor Man’s Guardian,* 19 ott. 1833, pp. 333-334, in Thompson, *The Making of the English Working Class,* p. 803; trad, it., *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra,* Milano, 1969; che attribuisce questo passaggio a O’Brien. Vedi anche A. Plummer, *The Place of Bronterre O’Brien in the Working Class Movement,* in «The Economic Historical Review», gen. 1929.

[209] Il cospicuo ruolo irlandese nel cartismo garantì non solo uno slancio verso l’estremismo grazie a O’Brien, ma anche la tendenza (tramite Fergus O’Connor) ad idealizzare lo stile di vita agreste e a considerare l’operaio come ex-contadino: vedi R. O’Higgins, *The Irish Influence in the Chartist Movement,* in «Past and Present», nov. 1965, pp. 83-96.

[210] B. Quarles, *Frederick Douglass,* 1969, p. 81; K. Koszyk, *Deutsche Fresse im 19 Jahrhundert,* 1966, vol. II, p. 188.

[211] Braunthal, *History,* cit., p. 51.

[212] Sotto il titolo *Communist Intelligence,* in *Communist Chronicle* vol. I, n. 12, p. 133, di Goodwyn Barmby.

[213] *Ibidem.* L’oratore era Barmby, che sbagliò il nome di Babeuf nel testo.

[214] *Arrival of Weitling in England,* in *Communist Chronicle,* vol. I, n. 12, pp. 132-133.

[215] Citato in Schraeoler, *Der Bund,* cit. p. 20.

[216] Secondo Schapper, in una lettera a Marx datata 6 giu. 1846, in Kandel’, *op. cit.,* p. 112, la vecchia cifra è data senza specificazione in Kandel’, *op. cit.,* p. 106. Schraeoler, *Der Bund,* cit., p. 8, calcola in più di 1000 il numero del 1847.

[217] Schraeoler, *Der Bund,* cit., pp. 20-24.

[218] August Becker, *Was wollen die Kommunisten? Eine Rede, im Auszug vorgetragen, vor einer am Men August 1844, im Lokal des s.g. Kommunisten-Vereins zu Lausanne, von Mitgliedern verschiedener Arbeiter-Vereine abgehaltenen Versammlung,* Lausanne, 1844, pp. 42-44, come riportato in Bravo, *Il comunismo,* in *Annali,* vol. VI, p. 545; e commento, pp. 542-546.

[219] K. Obermann, *Germano-Américains et presse ouvrière 1845-1854,* in J. Godechot (a cura di), *La presse ouvrière 1819-1850,* 1966, pp. 70 ss.; e per maggiori particolari, vedi H. Schlüter, *Die Anfänge der deutschen Arbeiterbewegung in New York und ihre Presse,* in «New Yorker Volkszeitung», 21 feb. 1903.

[220] Citazione dalla prima edizione, 5 gen. 1846, in Schlüter, *op. cit.,* p. 8.

[221] Testo in *Demokratisches Taschenbuch für 1848,* Leipzig, 1847, citato in Obermann, *op. cit.,* p. 72.

# VII

## L’alternativa moderata progressiva

I rivoluzionari nazionali avevano fecondato l’immaginario romantico di un senso nuovo di fraternità. I rivoluzionari sociali irruppero nell’era industriale con una nuova pretesa d’eguaglianza. Ma rimanevano ancora quelli preoccupati essenzialmente della libertà: la terza parte della trinità rivoluzionaria.

L’ideale della libertà — espresso in diritti civili, costituzioni scritte, e forme repubblicane di governo — continuò ad annoverare i suoi volontari nonostante le sconfitte rivoluzionarie del periodo 1815-1825. Dopo che Francia e Belgio si furono dotate di regimi costituzionali, nel 1830, i liberali politici continuarono a proliferare — e ad essere generalmente considerati rivoluzionari.

Ma il liberalismo vecchia maniera aveva perso il suo lustro soprattutto agli occhi dei rivoluzionari più giovani; sembrava troppo strettamente politico, troppo attento alla forma anziché alla sostanza della società in trasformazione. Si possono illustrare sia il declino generale sia il successo periferico dei rivoluzionari liberal-costituzionali dopo il 1830 considerando, rispettivamente, gli ultimi giorni del marchese di Lafayette e la rapida carriera di un suo ammiratore svizzero, James Fazy.

### *Lafayette e i liberali perduti*

Con il riflusso dell'ondata rivoluzionaria dopo il 1830, i rivoluzionari della nuova generazione manifestarono la loro disillusione cominciando ad accusare il patriarca sostenitore della monarchia di luglio, il marchese di Lafayette.

La valanga di canzoni, litografie, opuscoli popolari riversata dalla rivoluzione, testimoniava della tendenza all'alternativa sociale radicale, completa. La moderazione alimentava senza posa la caricatura; e, negli ultimi anni della sua vita, neppure l'anziano Lafayette potè sottrarvisi. Lafayette, che aveva impersonato l'ideale costituzionale moderato fra i rivoluzionari — era stato coraggioso combattente per la libertà in America, primo ambasciatore negli Stati Uniti, e forse il più acclamato ospite straniero della giovane America durante il suo trionfale ritorno nel 1824-1825 — sperimentò in Francia un fallimento politico direttamente proporzionale al successo riscosso oltreoceano. Il suo tollerante deismo, la sua fede nei diritti naturali e nella proprietà difesa dalla costituzione, che gli avevano guadagnato tanta ammirazione in America, gli avrebbero portato più nemici che amici in Francia. Egli fu ripetutamente preso fra le lame incrociate della Destra e della Sinistra che si affrontarono spietatamente in barba alla sua presenza mediatrice. Entrambe le monarchie costituzionali che egli aveva appoggiato, quella del 1791 e quella del 1830, furono decapitate (la prima dalla Sinistra, la seconda dalla Destra) non appena promulgate.

Al suo arrivo in America, nel 1777, il giovanissimo Lafayette si era legato a Washington; ma in Francia non trovò mai un leader del genere, né lo divenne mai lui stesso. Le sue speranze su Luigi XVI si dimostrarono malriposte; e alla fine del 1830 era già del tutto svanita la sua fiducia nei confronti di Luigi Filippo. Lo sdegno verso Napoleone, dovuto a un senso di. rivalità, escluse Lafayette dall'epoca legata a quella stella; egli raggiunse Napoleone solo negli sfortunati ultimi Cento Giorni, e operò l'inutile tentativo (come vice-presidente della camera dei deputati napoleonica) di insediare il figlio di Napoleone come sovrano di Francia sotto una reggenza.

Stando alla brillante caratterizzazione resa dal suo

pronipote, ed editore postumo, Charles Rémusat, Lafayette non può essere semplicemente scartato come «una statua che cerca il suo piedistallo»[1], nelle parole di Lafitte, o, in quelle di Mirabeau, come uno statista che «avait bien sauté pour reculer»[2]. Lafayette non fu neppure un bolso moderato, così come molti girondini od orleanisti, incline al tiepido compromesso o all'opportunismo egoistico. Nonostante le superficiali somiglianze e le occasionali alleanze, Lafayette disprezzo e combattè la maggior parte di questi moderati.

«Il n'y a pas de milieu», ripeteva disperatamente Rémusat a Lafayette durante l'iniziale caos rivoluzionario del 1830[3]. Ma Lafayette respinse le alternative estreme sia di una repubblica sotto la propria guida sia di una monarchia sotto i Borboni. Propose invece una monarchia costituzionale sotto la nuova casata degli Orléans. Il contrario di liberale era «dottrinario»[4]; ma lo stile politico liberale, pur moderato, non era privo di principi.

«La moderazione», scrisse Lafayette nell'ultimo anno della sua vita, «non è mai stata per me la posizione mediana fra due opinioni qualsiasi»[5]. Piuttosto, era sempre stato l'impegno costruttivo «per la causa della libertà» garantita dalla sovranità della legge e delle istituzioni rappresentative; e da un'opposizione altrettanto decisa «contro gli avversari di questa causa sotto qualunque forma: dispotica, aristocratica, anarchica». Nel suo testamento politico Lafayette equiparò la moderazione alla difesa militante della

> sacra causa della libertà dalle eresie che la snaturano, dagli eccessi che la ritardano, dai crimini che la profanano, e dalle apologie che potrebbero ancora sconfiggerla — se essa non avesse già trovato sicuro rifugio nella memoria e nei sentimenti sublimi che caratterizzano la grande opera del popolo[6].

Questa «grande opera del popolo» era stata l'istituzione della libertà politica e dei diritti civili con la prima rivoluzione francese del 1789-91. Nonostante i suoi innegabili legami con l'aristocrazia e le vaste ricchezze personali, Lafayette era convinto che fossero ancora necessarie

rivoluzioni: ma avrebbero dovuto essere rivoluzioni limitate, costituzionali, finalizzate a promuovere la sovranità popolare e a incoraggiare l'iniziativa privata.

Quando la reazione stese la sua cappa sulla Francia, nel 1824, Lafayette rispolverò la propria immagine di veterano della rivoluzione con un viaggio trionfale negli Stati Uniti. Ritornò nel 1825 per essere assediato da giovani agitatori studenteschi che anelavano discutere con lui.

Più importante ancora dei particolari su *come* Lafayette collaborasse con la nuova generazione di rivoluzionari europei è il problema del *perché* lo facesse. La risposta la dice lunga sulla persistenza dell'ideale rivoluzionario. Nel 1787, prima della rivoluzione in Francia, egli aveva sostenuto di fronte all'assemblea dei notabili l'esigenza sia della tolleranza nei confronti dei protestanti sia di un'assemblea nazionale. Lafayette avrebbe dunque voluto legittimare sia l'opposizione ideologica sia quella politica, un passo che avrebbe potuto aiutare la Francia a seguire il percorso di inglesi e svizzeri e prevenire lo sviluppo di una tradizione rivoluzionaria. E, poco prima della sua morte nel 1834, nel suo ultimo importante intervento alla Camera dei Deputati egli sostenne con non minor vigore l'esigenza di una piena sovranità popolare.

Così come il suo amico Thomas Jefferson, Lafayette continuò a credere nel rinnovamento tramite critica permanente e rivoluzione periodica. Ma mentre i jeffersoniani pensavano che queste rivoluzioni dovessero aver luogo all'interno del sistema, i giovani radicali francesi che guardavano a Lafayette sotto la restaurazione non ne erano altrettanto sicuri. Lafayette si considerò sempre agente del sistema anche quando cooperava con gruppi clandestini rivoluzionari. Come più di un riformista in epoca successiva, egli era convinto di riuscire a dirozzare ed istruire i giovani rivoluzionari — e magari anche recuperare qualcosa della propria gioventù in mezzo ad un esercito di adoni-liberatori. Proprio perché sincero e disinteressato, Lafayette era sedotto da queste stesse qualità riscontrate in altri. Come avrebbe mai potuto resistere ad una nuova generazione «così irreprensibile e interessante che

faceva cerchio attorno a lui, e la cui abnegazione, devozione, e ardore imponevano che egli si facesse in quattro per essa?»[7]. Egli era incapace di capire che i giovani cospiratori dell'epoca della restaurazione cercavano non tanto la libertà nella sua accezione settecentesca, quanto i nuovi obiettivi romantici di eguaglianza e fraternità. Ai suoi occhi, essi erano la versione aggiornata delle sue antiche convinzioni. Il suo senso del dovere nei confronti dei giovani potè anche servire a bilanciare il senso di colpa che egli provava verso suo figlio. Così come molti indulgenti padri liberali dei nostri giorni, Lafayette aveva trascurato il figlio George e la sua educazione poiché troppo occupato dalla politica e dagli affari pubblici; questi era così divenuto un rivoluzionario introverso ed estremista, che accettava le idee del padre ma ne respingeva il comportamento e lo stile di vita aristocratici. In casa Lafayette crebbe quindi «un ragazzo modesto, senza interessi, e tanto fanatico quanto può essere un accolito della nuova religione con un sacro disprezzo per gli uomini di spirito e una netta predilezione per la gente volgare»[8]. La costante accusa d'ipocrisia che questo giovane riversava su Lafayette sortì forse qualche effetto; e in ogni caso, la decisione di Lafayette di diventare figura paterna per i giovani rivoluzionari può forse in parte esser correlata al desiderio di essere un padre per suo figlio. Di fatto egli riuscì a guadagnare il figlio ad una successiva carriera politica più moderata, ma le vedute del vecchio amante della libertà non riuscirono mai a convergere con quelle dei nuovi partigiani dell'eguaglianza.

Lafayette scampò al giovane manifestante che nel 1832, ai funerali del generale Lamarque, aveva affermato: «Se uccidessimo il generale Lafayette, una tale morte eccellente non causerebbe un'insurrezione generale?»[9]. Ma l'anno seguente fu ucciso in effigie come simbolo rivoluzionario con la pubblicazione della *Vita politica di Lafayette* a cura di Buonarroti e compagni che bollarono il marchese di anacronismo, di essere conservato artificialmente «come una mummia nelle sue bende»[10]. Egli era un esempio di ciò che

bisognava evitare, un falso amico divenuto ben più pericoloso di un dichiarato nemico [11].

Come per tanti altri aspetti, Bonneville aveva già anticipato, fin dall'inizio degli anni novanta del secolo precedente, questi attacchi a Lafayette definendolo come un «*temporisateur,* una personalità doppia» che, non parteggiando «né per l'uno né per l'altro, è una doppia nullità»[12]. Ma dopo il 1830 non doveva essere del tutto facile screditare una figura della statura e del prestigio di Lafayette. Un obiettivo fuori dal comune richiedeva munizioni speciali, e la salva tirata dai buonarrotisti avrebbe costituito per molti versi il modello di ogni futura denuncia rituale dei rivoluzionari. Il pamphlet di denuncia non contiene un dibattito su idee generali, bensì lo smascheramento dell'individuo singolo — e tutto in nome dei principi. L'«oggettivo» significato politico degli errori di Lafayette viene analizzato con un tono distaccato, clinico; così come non vengono assolutamente presi in considerazione le sue dichiarazioni «soggettive» e i suoi possibili meriti.

Lafayette fu accusato di aver sposato l'«egoismo» anziché l'«eguaglianza» a causa della sua predilizione per la rivoluzione americana piuttosto che per quella francese. L'America non aveva avuto un'autentica rivoluzione per colpa del «carattere egoistico dei suoi dirigenti» fra cui non c'era «un solo proletario»[13], e si limitò ad ereditare dall'Inghilterra un funesto lascito di legalismo e localismo: «Il federalismo sconfisse l'unità e creò un caos di leggi inestricabile. È il regime feudale rivestito di panni democratici»[14]. Lo stesso egoismo che indusse gli americani a voltare le spalle alla rivoluzione francese nel 1793, indusse Lafayette all'«omissione della parola eguaglianza» [15] da tutti i suoi discorsi in pubblico. Chiaramente, l'«eroe dei due mondi» non era affatto un eroe per i nuovi rivoluzionari sociali[16].

Forse ai nostri giorni non esiste ruolo più difficile di quello del rivoluzionario moderato: l'uomo che onestamente condivide sia la speranza radicale per un nuovo mondo sia la

preoccupazione conservatrice per la continuità e i valori più tradizionali. Non diversamente da un Martin Luther King in un'epoca più tarda, Lafayette fu al centro degli eventi e divenne il collettore di «tutti gli odi e tutti i pregiudizi»[17] dell'amarezza dei tempi.

Il suo ideale rimaneva la libertà, piuttosto che l'eguaglianza e la fraternità. Egli legò le antiche virtu del razionalismo illuminista con le nuove tecniche di garanzia costituzionale e dibattito parlamentare. Con la sua morte, nel 1834, la tradizione rivoluzionaria perse il suo maggior legame vivente con l'Illuminismo aristocratico. Questo fu l'encomio massonico al suo funerale:

> la morte di Napoleone fu lo spengersi di un vulcano;
> la morte di Lafayette è il tramonto del sole [18].

Ma fu il vulcano e non il sole a dominare la vita politica in Francia in epoca rivoluzionaria. I grandi momenti di Lafayette — la Dichiarazione dei diritti dell'uomo nel 1789 e le «tre gloriose giornate» del 1830 — furono messi in ombra, rispettivamente, dalle ben più fatali convulsioni del 1792 e del 1848. Ognuna di queste rivoluzioni eminentemente politiche alla fine portò al potere un Napoleone. In un mondo di polarità politiche, di potere centralizzato e di *leadership* demagogica, c'era ben poco spazio per un Lafayette.

## *Fazy e il successo in Svizzera*

L'unico successo rivoluzionario in Europa fra il 1830 e il 1848 fu realizzato in Svizzera. Nel giro di pochi anni, la Svizzera passò dalla divisione semi-feudale sotto il dominio degli Asburgo ad una repubblica federale con legislatura bicamerale strettamente analoga all'esempio statunitense. Il leader rivoluzionario più importante fu James Fazy, la cui carriera testimonia del raro esempio di una rivoluzione di tipo

americano vittoriosa sul continente europeo. Egli aiutò la Svizzera — nonostante i suoi stretti legami linguistici e geografici con le tre culture che furono all’avanguardia dell’attività rivoluzionaria continentale — e cioè Francia, Germania, e Italia — ad adattarsi al modello anglo-americano del liberalismo «borghese».

James Fazy era nato in una famiglia ugonotta emigrata a Ginevra e impegnatasi con moderato successo in attività commerciali e manifatturiere. Uno dei nonni era un orologiaio di Caterina la Grande e un altro un cugino di Rousseau. Le idee di quest’ultimo esercitarono una grande influenza su Fazy, tramite sua madre; e il padre di Fazy fu uno dei principali sostenitori ginevrini della prima rivoluzione francese[19].

Nato nel 1794, Fazy fu soggetto a influenze pietistiche presso la scuola dei Fratelli Moravi a Neuwied, quindi fu proiettato di colpo nella turbinosa atmosfera della vita studentesca universitaria parigina nei primi anni della Restaurazione. Fondò un giornale radicale di breve vita, «La France chrétienne», nel 1817, e aiutò ad organizzare la Carboneria francese insieme con suo fratello Jean-Louis e Antoine Cerclet, il quale (come la madre di Fazy) era nato in Russia e sarebbe più tardi diventato un sansimoniano e redattore de «Le National»[20]. L’interesse di Fazy al giornalismo politico lo indusse a scrivere un attacco alla Banca di Francia, seguito da una favola popolare e da una commedia[21]. Il suo primo libro vero e proprio, una serie di «conversazioni politiche e filosofiche» del 1821, proclamava «Gesù Cristo il primo profeta della libertà e della eguaglianza», e salutava la rivoluzione francese come garanzia della diffusione del «liberalismo» anche in Asia e in Africa[22].

All’inizio del 1826, Fazy rientrò a Ginevra e fondò il «Journal de Genève» allo scopo di contrastare l’indifferenza politica che in epoca di restaurazione aleggiava sulla sua città natale; ma in agosto fu di nuovo a Parigi, dove si impegnò nel «Mercure de France au XIX siècle», firmando anche editoriali di protesta contro le leggi repressive di Carlo X a favore del giornale «La

Révolution»[23].

L'immaginazione di Fazy fu accesa dalle lunghe conversazioni avute con Lafayette circa l'esperienza americana di questi; e più tardi egli ricordò una descrizione particolarmente eccitante dell'America che il marchese gli aveva reso durante un lungo viaggio da La Grange a Parigi.

> Se in quell'occasione fosse stato presente uno stenografo a registrare tutto quanto disse il generale, il libro che Tocqueville pubblicò più tardi sarebbe stato superfluo[24].

Nel 1828, a Parigi, Fazy pubblicò un'opera passata in sottordine e in realtà un vero capolavoro: la *Gerontocrazia*, la prima opera che identifichi sistematicamente la lotta rivoluzionaria come scontro dei giovani contro i vecchi. L'autore fu sulle barricate nel luglio del 1830, e, subito dopo, in prima linea dell'opposizione radicale repubblicana a Luigi Filippo. Tormentato dalla censura e multato di seimila franchi, fece ritorno a Ginevra, annunciando nel 1831 la sua convinzione che solo qualcosa di simile al «sistema federale degli USA» avrebbe «soddisfatto le esigenze costituzionali della Svizzera»[25]. Avendo dato asilo a Buonarroti all'inizio degli anni venti[26] , la sua casa divenne punto di ritrovo di Mazzini e degli altri rivoluzionari nazionalisti all'inizio degli anni trenta[27]. Nel 1833 Fazy pubblicò il primo quotidiano di Ginevra, «L'Europe Centrale», come sorta di risposta giornalistica alla Giovane Europa di Mazzini. Passò dal giornalismo radicale alla politica radicale verso la fine degli anni trenta, stendendo nel 1837 un primo disegno di costituzione federale, di tipo americano, analoga a quella adottata dalla Svizzera un decennio dopo.

Dal 1835 al 1841 egli impegnò la maggior parte delle sue energie in una poderosa *Storia di Ginevra*, le cui pagine costituiscono l'esaltazione del cittadino comune sia nello sviluppo della città sia nella resistenza all'autoritarismo (calvinista e cattolico). Fazy ruppe bruscamente con i seguaci svizzeri di Buonarroti quando questi tentarono di trasformare

la Giovane Europa in un organo di rivoluzione sociale anziché politica[28]. Nonostante la sua stretta amicizia con i pionieri del comunismo a Nyon, Losanna e Ginevra, egli si dichiarò contrario fin dall'inizio alla restrizione della libertà politica e della crescita economica comprese nei loro programmi. Egli era convinto che i socialisti, come pure i comunisti, avrebbero prodotto solo mummie, e non cittadini, legando e sterilizzando quella dinamica politica e quei processi economici che la libertà permette. Un rapporto a Metternich del 1847 segnalava che il programma di Fazy per Ginevra prevedeva sia libertà (religiosa e pubblica) sia responsabilità (osservanza delle leggi, promozione dell'istruzione):

> James Fazy crede che in seno a queste libertà e limitazioni la vita della Repubblica si possa spontaneamente evolvere in libertà armoniose, con una prosperità materiale e spirituale[29].

Fazy legò il proprio ideale repubblicano allo scambio «borghese», insistendo che una maggiore circolazione monetaria in una società libera avrebbe di per sé risolto molti problemi sociali ponendo fine alle tradizionali forme di servitù.

Armatosi nel 1841 di un'altra rivista, «La Revue de Genève», Fazy pubblicò un progetto per l'organizzazione municipale di Ginevra e insieme con il fratello raccolse 950 firme per una petizione popolare di richiesta di un consiglio comunale elettivo. Alleando intelligentemente la propria minoranza radicale ai rappresentanti liberali da un lato e ai fuoriusciti rivoluzionari dall'altro, egli riuscì a strappare al consiglio di stato la delibera di convocazione di un'assemblea costituente eletta da tutti i cittadini nel novembre 1841[30], e riuscì pure, nel corso degli anni quaranta, ad impedire l'affermarsi in Svizzera del potere del *Sonderbund* cattolico. Il 6 ottobre del 1846, egli divenne capo di un governo rivoluzionario provvisorio di dieci membri che dimostrò di essere uno dei più moderati e ordinati della storia moderna. Il suo governo riformò la città in modo concreto — rompendo i vecchi monopoli commerciali, democratizzando le chiese, trasformando fortilizi in convitti e case di riposo per anziani, e

così via. Fazy portò avanti una seconda riforma costituzionale della città nel 1847 che influenzò direttamente la struttura della repubblica federale istituita in Svizzera l'anno seguente.

Come tanti rivoluzionari in Inghilterra ed America, Fazy fu completamente integrato nel sistema politico: nel corso di questo processo, egli concorse a cambiarlo — ma a sua volta fu pure cambiato dal sistema stesso. Nella Svizzera del diciannovesimo secolo, così come nell'Inghilterra del diciassettesimo e nell'America del diciottesimo, la rivoluzione ottenne successi decisivi, e non ci fu molto spazio per divisioni o recriminazioni. Almeno in parte, si può dar credito ai mutamenti economici, che erano in corso in tutti e tre i paesi, di aver impedito che i mutamenti politici assumessero una veste socialmente rivoluzionaria come pareva promettessero all'inizio. Eppure non basta affatto parlare in termini di capitalismo borghese in ascesa che smussa le asperità politiche; o dell'attivista rivoluzionario di ieri che diventa il conservatore di domani. Infatti, il giovane che nel 1828 scrisse la prima accusa storica nei confronti della gerontocrazia, non era assolutamente divenuto all'epoca della sua morte, cinquant'anni più tardi, un mero «relitto lasciato dal passaggio di un'era densa di bufere»[31], come lui stesso aveva accusato di essere divenuti i primi rivoluzionari francesi sotto la restaurazione. C'è una profonda coerenza in tutta la sua opera — sia nelle idee che ha espresso sia nella tradizione che ha rappresentato. Ideologicamente, egli articolò meglio di chiunque altro quella che potrebbe essere definita l'alternativa progressiva, evolutiva rispetto sia alla rivoluzione sia alla reazione. Più in generale, la tradizione svizzera si dimostrò ricettiva al mutamento progressivo in modo tale da costituire un'efficace — e forse esemplare — immunità alla formazione di una tradizione rivoluzionaria.

Nell'esaminare le idee di Fazy, si trova fin dall'inizio la convinzione in una democrazia umanizzata, personalizzata: una combinazione degli ideali universalistici della rivoluzione francese e dell'esperienza comunale, intima, della sua nativa Svizzera. Le sue origini in una famiglia

manifatturiera svizzera gli permisero di fare i conti sia con l’irreversibilità sia con le potenzialità dello sviluppo industriale in un modo difficilmente raggiungibile per gli altri teorici sociali radicali dell’Europa continentale. Al pari di Saint-Simon, egli credeva nella «necessità di una rivoluzione industriale come mezzo per evitare una nuova rivoluzione politica»[32]. Ma a differenza dei sansimoniani, Fazy non credeva affatto che l’era industriale richiedesse una nuova ideologia e una classe dirigente autoritarie. Per Fazy, il conflitto vero era fra le società di tipo chiuso e «assolutista» da una parte e le società di tipo aperto e «possibilista» dall’altra. Egli temeva in egual misura sia l’autoritarismo ecclesiastico sia i nuovi ideologi politici con le loro *doctrines alarmantes du sans-culottisme apostolique.*

La Restaurazione in Francia fu preoccupata, erroneamente, di proteggere le vecchie ricchezze piuttosto che crearne di nuove. Occupata nella politica di manovra, di breve termine, di «tutti questi più o meno detestabili e/o ridicoli partiti»[33], la Francia era diventata l’arena delle inconcludenti diatribe di vecchi personaggi: i «relitti dell’emigrazione»[34] altercavano con la «generazione dell’89», cioè i rivoluzionari bruciati, i quali «cominciarono con l’interdire i loro padri, e finirono per diseredare i loro figli»[35].

La gioventù avrebbe dovuto ricevere il potere perché era «la parte virile della nazione»[36], quella che espletava la maggior parte dell’attività lavorativa e dunque l’unica in grado di capire «le esigenze reali del corpo sociale»[37]. La gioventù avrebbe perseguito concreti obiettivi socio-economici anziché astratti ideali politici; e avrebbe consentito un avanzamento prudente e sperimentale della civilizzazione — al di là degli slogan e delle controversie rituali dell’era rivoluzionaria.

Fazy perfezionò la tecnica di agitazione costituzionale ed elettorale pacifica: cedendo regolarmente all’opposizione conservatrice su cavilli di nomenclatura e terminologia, egli era generalmente in grado di spuntarla sulle questioni essenziali riguardanti garanzie e diritti democratici. Come ebbe

a notare dopo la vittoriosa battaglia per l'adozione della costituzione ginevrina:

> proprio i nemici acerrimi della rivoluzione hanno contribuito alla riforma pivi radicale — pienamente soddisfatti di trionfare su di noi riguardo a piccoli dettagli cui noi fingevamo di attribuire particolare importanza e che in realtà ci erano pressoché indifferenti[38].

Fazy fece anche uso di metodi extra-legali, ma solo in modo limitato allo scopo di ampliare le possibilità di partecipazione politica anziché restringerle per mezzo di manipolazioni o congiure. Così, nel novembre del 1841, quando il Consiglio di Stato si dimostrò intenzionato a bloccare la riforma costituzionale proposta dalla petizione popolare di Fazy, questi indisse subito un'assemblea cittadina presso la cattedrale di S. Pietro per autorizzare direttamente un corpo democraticamente eletto per la riforma della costituzione. Nel 1846, di fronte ad un attacco conservatore molto più massiccio contro la costituzione che era stata adottata nel 1842, Fazy non esitò a ricorrere alle barricate e a proclamare un governo rivoluzionario. Herzen descrisse la presa del potere come «un diciotto brumaio a beneficio della democrazia e del popolo». Fazy apparve dinnanzi al consiglio per annunciarne personalmente lo scioglimento. I membri lo fermarono chiedendogli a nome di chi stesse parlando.

> «In nome del popolo di Ginevra, che è stanco del vostro malgoverno ed è dietro di me», e detto ciò Fazy tirò le tende sulla porta della sala del consiglio. Una folla di armati riempiva l'atrio, pronta ad un cenno di Fazy a spianare le armi e aprire il fuoco. I vecchi «patrizi» e i pacifici calvinisti furono colti alla sprovvista.
>
> «Via, finché siete in tempo!» gridò Fazy, ed essi docilmente s'incamminarono verso casa. Quindi Fazy sedette a un tavolo e scrisse un decreto[39].

Si tratta di un resoconto senza dubbio esagerato, ma essenzialmente preciso, di una rara vittoria, per il diciannovesimo secolo, di quell'«audacia che Saint-Just considerava fondamentale per un rivoluzionario»[40]. In questo caso, l'atto rivoluzionario di presa del potere fu immediatamente subordinato a un programma costituzionale; e

il governo provvisorio di dieci membri si diede subito da fare per democratizzare la città al suo interno preparandosi contemporaneamente a difenderla da minacce esterne.

Particolarmente significativa era l'importanza attribuita da Fazy ai diritti individuali come obiettivo della rivoluzione, da proteggere anche contro gli stessi leader rivoluzionari. La sua ammirazione per il sistema americano lo portò a prediligere una legislatura bicamerale, il mantenimento di poteri locali oltre che centrali, e l'istituzione di controlli e contrappesi fra le tre branche governative; ma queste forme di garanzia istituzionale si affermarono anche perché agevolate dalla diffidenza dei borghigiani svizzeri, desiderosi d'indipendenza dopo una lunga successione di intrusioni assolutistiche e autoritarie dai tempi del Sacro Romano Impero a Napoleone. Fazy tentò di preservare l'integrità politica dei Cantoni massimizzando la partecipazione locale al governo e vegliando contro le «tendenze unitarie»[41] su cui edificano i tiranni. La sua difesa dei diritti individuali di stampa, associazione, e confessione religiosa fu «di ispirazione più anglosassone che francese», l'opera di un uomo che non aveva nessuna inclinazione «giacobina, statolatra e autoritaria»[42]. Egli difese il decentramento del potere dando un'interpretazione libertaria alla dottrina della sovranità popolare assoluta tradizionalmente propria dei centralizzatori giacobini.

> La sovranità del popolo è una sovranità assoluta, che nel suo insieme non può essere affidata a nessuno [...]. Il popolo non potrà mai delegare più che semplici parti della sua sovranità[43].

Fazy denunciò il comunismo non con sdegno conservatore, ma con superiorità liberale. Fin dal 1842 Fazy sosteneva che si trattasse di un impraticabile espediente straniero che non sarebbe mai stato «rappresentativo del popolo»: «Pare che solo i governi stranieri sappiano dell'attività di comunisti nei nostri Cantoni, una presenza che nessuno di noi ha mai avuto modo di constatare»[44]. L'intraprendente e pratica Svizzera

respinge la concezione aliena della

> centralizzazione della proprietà [..,] per mezzo della quale gli operai tedeschi ammessi nei nostri Cantoni non avranno più bisogno di rubare, dal momento che la gente non possiederà più nulla che già non sia stata costretta a cedere[45].

Le stesse strutture familiari svizzere erano in contrasto con il principio comunista della «centralizzazione della famiglia» nella «singola grande famiglia dell'umanità»[46].

Il disprezzo degli svizzeri per il comunismo nasceva sia dalla loro fiducia nella propria rivoluzione costituzionale sia dal timore che i successi concreti ottenuti potessero essere vanificati inseguendo obiettivi astratti. Già nel marzo 1842, un giornale ginevrino notava orgogliosamente che i lavoratori svizzeri di Losanna avevano abbandonato le riunioni dei comunisti tedeschi

> non appena s'accorsero che l'insegnamento era solo un pretesto per nascondere altri fini. Il comunismo non può attecchire sul buon senso del popolo svizzero [47].

Fazy si preoccupava anche dell'involuzione autoritaria e centralizzatrice del nazionalismo rivoluzionario. Dopo aver dato il benvenuto a Garibaldi a Ginevra nel 1867 salutandolo come personificazione della «nuova generazione», Fazy gli si volse ben presto contro[48]. Da allora cominciò a criticare con sempre maggior veemenza la superconcentrazione di potere nello stato moderno, invocando la federazione di Francia, Spagna, e Italia come mezzo per estendere a livello europeo la formula svizzera e dare il via ad una federazione continentale[49]. Lanciò pure un allarme millsiano circa l'incombente minaccia rappresentata dalla nuova tirannia della maggioranza in seno alle democrazie. Egli scrisse una Dichiarazione dei diritti dell'individuo, e la sua ultima opera, *Dell'intelligenza collettiva delle società,* 1873, insiste che i diritti individuali debbano essere garantiti contro volontà collettive di ogni sorta[50].

Per Fazy, così come per i progressisti liberali anglo-americani del diciannovesimo secolo, la sola possibilità di

progresso e la miglior speranza di felicità erano garantite dalla libertà individuale continuamente aperta all' *esprit examinateur.*

## *Società senza rivoluzionari*

L'esperienza di questo piccolo, particolare paese, solleva un problema generale: perché i regimi parlamentari e le società relativamente aperte degli Stati Uniti, d'Inghilterra, e della Svizzera non trasformarono mai le loro riuscite rivoluzioni in movimenti rivoluzionari più ampi, permanenti? Perché queste regioni, fonte d'ispirazione e continuo asilo per i rivoluzionari stranieri, non produssero praticamente nessuna propria tradizione rivoluzionaria professionale?

Il mondo anglo-americano era, naturalmente, separato dal continente europeo — sia geograficamente sia linguisticamente — e possedeva già una tradizione comune, e particolare, di sviluppo politico e giuridico progressivo. Nello stesso tempo, però, senza queste due nazioni resta impensabile la tradizione rivoluzionaria moderna. La rivoluzione puritana nell'Inghilterra del diciassettesimo secolo è stata definita la prima rivoluzione «ecumenica» nel senso di progetto di una visione universale dell'uomo e della società[51]. Un secolo più tardi, l'Inghilterra cominciò la rivoluzione industriale, e all'inizio del diciannovesimo secolo poteva vantare il proletariato industriale più numeroso del mondo e un florilegio di attività pubblicistiche e organizzative. Eppure l'Inghilterra, nel corso di tutto il diciannovesimo secolo, non produsse una tradizione rivoluzionaria — e meno che mai una rivoluzione.

Né lo fecero gli Stati Uniti, che pure diedero il via nel 1776 alla catena delle rivoluzioni politiche moderne. Nonostante il tono rivoluzionario della Dichiarazione d'indipendenza e la retorica della politica americana (con l'uso inveterato dei partiti di nomi rivoluzionari come «Democratico»

e «Repubblicano»), gli Stati Uniti hanno contribuito ben poco, direttamente, alla moderna tradizione rivoluzionaria. Al pari dell'Inghilterra, l'America assorbì gli sconfitti: le sue distese sterminate ospitarono gli esperimenti utopistici di Owen, Fourier, e Cabet — e successivamente le attività disperate di repubblicani irlandesi e anarchici dell'Europa orientale.

Ma l'America non forni all'Europa alcuna importante *leadership,* ideologia, od organizzazione rivoluzionaria. Il ritorno *(feedback*) dal Nuovo Mondo al Vecchio fu probabilmente più intenso dal Sud America piuttosto che dal Nord America nel diciannovesimo secolo. Gli Stati Uniti fecero la loro comparsa nel movimento rivoluzionario internazionale principalmente come sede delle convulsioni finali della Lega dei comunisti e del collasso organizzativo della Prima Internazionale. E anche quest'ultimo evento, a Filadelfia nel 1876, passò quasi inosservato in mezzo alle celebrazioni del centenario della rivoluzione americana.

Ma perché anche la Svizzera, sita nel cuore d'Europa e in stretto contatto con i movimenti rivoluzionari di tutto il continente, mancò di sviluppare una tradizione rivoluzionaria dalla sua più recente rivoluzione? La Svizzera aveva già dato all'Europa l'ideale di Guglielmo Tell e le idee di Rousseau; e diede asilo agli attivisti rivoluzionari, da Buonarroti a Ginevra, a Bakunin a Vevey, a Lenin a Zurigo[52]. Essa attrasse una tale quantità di capi rivoluzionari slavi che l'anti-rivoluzionario Dostoevskij arrivò a definire il concetto di rivoluzione come «idea ginevrina»[53].

Il fatto di una rivoluzione riuscita in passato e un certo grado di rappresentanza popolare non bastano a spiegare perché Svizzera, Inghilterra, e America si dimostrarono così immuni alla formazione di nuove organizzazioni o ideologie rivoluzionarie indigene. L'esempio notevole della Francia sta a dimostrare che una rivoluzione relativamente riuscita e una certa misura di suffragio non rappresentino necessariamente un antidoto per lo sviluppo di una tradizione

rivoluzionaria professionale: proprio la Francia, terra delle vittoriose rivoluzioni «borghesi» del 1789 e del 1830, divenne la principale incubatrice di nuove idee e organizzazioni rivoluzionarie.

Qual è allora la differenza discriminante fra Inghilterra, America e Svizzera, dove non si sviluppò nessuna tradizione rivoluzionaria, e Francia, Italia e Polonia (così come altre regioni slave, tedesche, e latine) dove invece si sviluppò?

La discriminante pare stia nelle due caratteristiche comuni del modo in cui mutamento e opposizione sono stati storicamente affrontati in Inghilterra, America e Svizzera. In primo luogo, queste nazioni avevano già sperimentato e *legittimato l'opposizione ideologica* al cattolicesimo medievale; in breve, erano nazioni in cui il protestantesimo era, se non il credo dominante, come in America, almeno una confessione rispettata e riconosciuta, come in Svizzera. In secondo luogo, ciascuna di queste nazioni aveva trovato il proprio modo per *istituzionalizzare l'opposizione polìtica* attraverso un reale sistema di partiti. Vuoi sotto un monarca e un governo parlamentare centralizzato come in Inghilterra, vuoi sotto una repubblica federale con la separazione dei poteri come in America e in Svizzera, queste nazioni diedero spazio politico all'opposizione istituzionalizzata. Questa opposizione, inoltre, fu compresa sotto forma canonica di un numero limitato di partiti — generalmente i due maggiori.

Questo non significa dire che il dominio protestante non fosse intollerante (né sanguinario, come potrebbero testimoniare i cattolici irlandesi e svizzeri). E in tutti e tre i paesi la tolleranza dell'opposizione politica non fu raggiunta senza violenze e guerre civili periodiche. L'istituzionalizzazione dell'opposizione politica e ideologica fu per molti versi correlata a — e fu espressione di — un tipo di sfruttamento e sviluppo economico caratteristico di tutti e tre i paesi; ma solo quelli che ancora s'aggrappano alle ingenuità scientifiche del diciannovesimo secolo potrebbero sostenere categoricamente che il capitalismo sia la causa e il costituzionalismo sia l'effetto. Karl Marx e Max Weber sostengono tesi completamente

opposte sull'ipotesi che il protestantesimo abbia causato o sia stato causato dal capitalismo: una simile rigidità può essere espunta in tutta la letteratura sul rapporto fra nascita della borghesia industriale e quella della democrazia liberale.

C'è anche una correlazione — e anche qui è difficile distinguere causa ed effetto — fra la presenza di tradizioni protestanti e parlamentari e l'assenza di una tradizione rivoluzionaria nel diciannovesimo secolo.

L'Europa del diciannovesimo secolo fornisce molti esempi a sostegno dell'ipotesi che protestantesimo e parlamentarismo abbiano rappresentato una sorta di alternativa equivalente alla rivoluzione. I paesi forse più immuni in tutta Europa ai movimenti rivoluzionari furono le nazioni totalmente protestanti di Scandinavia, che svilupparono invece contemporaneamente una simbiosi fra socialismo e monarchia già orientata al principio del *welfare*. Anche i Paesi Bassi costituiscono un valido esempio. Sebbene l'Olanda abbia vissuto una rivoluzione ideologica contro la Spagna alla fine del sedicesimo secolo, una rivoluzione politica alla fine del diciottesimo, e una rivoluzione per l'indipendenza nel 1830, i Paesi Bassi sono rimasti da allora tranquilli, attraversando il ventesimo secolo con una forma monarchica e con un alto grado di garanzie sociali. Tutto ciò fu raggiunto gradualmente con la tolleranza dell'opposizione legale e del dissenso verbale.

Perché il caso francese fu tanto diverso? Al pari di Inghilterra, America e Svizzera, la Francia aveva realizzato progressi costituzionali grazie alla rivoluzione: nella carta del 1815 e nella monarchia costituzionale del 1830. Eppure, dopo ciascuna di queste due «vittorie», apparvero nuovi movimenti rivoluzionari, e la Francia divenne l'epicentro dell'estremismo rivoluzionario fin dopo la comune parigina del 1871. I giansenisti e i *philosophes* avevano dotato la Francia di forme di dissenso ideologico rispetto al cattolicesimo medievale; e la monarchia di Luglio aveva sotto diversi aspetti legittimato l'opposizione politica. Ma la Francia rimase polarizzata su posizioni estreme.

Il tentativo di Lamennais e della scuola cattolica di riforma

sociale di legittimare sia l'opposizione politica sia quella ideologica rappresentò forse lo sforzo più potente di tutti gli anni trenta del diciannovesimo secolo per raggiungere una praticabile via di mezzo. Ma Lamennais, per quanto molto letto negli anni trenta, non riuscì nel tentativo di fare accettare alla Francia cattolica l'equivalente del protestantesimo e della democrazia politica.

A differenza dell'America (o della Svizzera), dove le controversie sorte dopo la rivoluzione originaria vennero rapidamente ritualizzate sotto forma di partiti politici, in Francia la politica rimase polarizzata. I rivoluzionari si scontrarono costantemente con i contro-rivoluzionari al di fuori dei corpi rappresentativi, visti il più delle volte come arene per la disputa di cavilli. Le fazioni moderate al governo raramente si sentirono abbastanza sicure da permettere la formazione di partiti d'opposizione — o anche tollerare elezioni che potessero apportare grossi mutamenti nella gestione del potere.

Perché l'impatto delle due grandi rivoluzioni di fine diciottesimo secolo sorti un effetto tanto diverso sulla successiva storia politica di Francia e America rispettivamente? Naturalmente c'erano evidenti differenze fra la tabula rasa del Nuovo Mondo e il groviglio di consuetudini e privilegi aristocratici dell' *ancien régime*; fra la riluttante accettazione da parte inglese di una rivoluzione radicata in diritti storici e il revanscista rifiuto della Francia tradizionalista di accettare le strutture create dalla rivoluzione francese. Si potrebbe anche rilevare che la rivoluzione americana fu essenzialmente repubblicana, mentre quella francese fu democratica — e quindi implicitamente più estremista.

Nell'adottare la soluzione federalista per l'organizzazione dello stato, la vittoriosa rivoluzione svizzera segui il modello americano piuttosto che quello francese. La formula moderata, girondina, scelta dalla Svizzera, era stata bocciata in Francia dai centralizzatori, sia giacobini sia bonapartisti; inoltre, la rivoluzione svizzera, come quella americana, decentrò il potere con molto più successo di quella francese.

Svizzeri e americani disinnescarono il mito della rivoluzione totale a venire — sia grazie alla mitizzazione della costituzione moderata sia legittimando l'opposizione ideologica e politica nella società post-rivoluzionaria.

America e Svizzera — e in una certa misura Inghilterra, Paesi Bassi e Scandinavia — rifiutarono la spinta fondamentale della tradizione ideologico-rivoluzionaria verso la semplificazione estrema. Sia la rivoluzione americana sia quella svizzera furono rafforzate dalla costituzione di sistemi politici complessi anziché semplificati: esse generarono sistemi federali anziché centralizzati; ci fu una maggior partecipazione al processo; e si affermò la tendenza al decentramento del potere. Dall'attacco giacobino ai girondini all'attacco di Buonarroti al sistema americano, la tradizione rivoluzionaria francese percepì chiaramente la complessità del federalismo come minaccia alla semplicità del sogno rivoluzionario.

L'America essenzialmente *realizzò in pratica* l'ideale riformista dell'Illuminismo attraverso un processo di moderata evoluzione[54]. L'Europa continentale rimase per tutto il diciannovesimo secolo più autoritaria politicamente di quanto non fosse l'impero britannico sotto Giorgio III nel diciottesimo. Di conseguenza gli europei continuarono a *sviluppare in teoria* il concetto più rivoluzionario, e settario, di compimento di una liberazione totale tramite un'insurrezione a venire. Gli intellettuali che prima della rivoluzione francese avevano guardato ai «despoti illuminati» per la trasformazione della società, ora si volsero ad una nuova fonte di speranza: l'*ideologia.* Questo surrogato moderno della religione nacque — sia come neologismo sia come forza — dall'opposizione politico-intellettuale a Napoleone, e raggiunse la maturità del proprio sviluppo a metà diciannovesimo secolo, convalidando e legittimando la tradizione rivoluzionaria sociale come rivale del nazionalismo rivoluzionario. Soprattutto, l'ideologia aiutò i rivoluzionari a conservare le semplici certezze della loro fede contro la seduzione dell'empirismo e del liberalismo anglo-americani. È giunto il momento di volgere la nostra attenzione alla nascita di questa ideologia rivoluzionaria, nemico ultimo

dell'alternativa moderata, progressiva.

*Note al capitolo settimo*

[1] Citato da T. Horton, in «Gazette of the American Friends of Lafayette», apr. 1952, n. 15, p. 4.

[2] Citato *ibidem*, p. 3.

[3] Citato in Bardoux, *Les dernières années,* cit., p. 367. Questo rimane l'unico grosso lavoro sintetico sugli ultimi anni di Lafayette.

[4] *Ibidem,* p. 350.

[5] *Ibidem,* pp. 424-425.

[6] 13 giugno 1833, *ibidem,* p. 419.

[7] Rémusat, *Mémoires de ma vie,* 1959, p. 57. Nell'analisi di Rémusat, «la rivoluzione americana segnò Lafayette [...] la creazione del leggendario governo che ne usci, radicò in Sui fatali illusioni. Egli si convinse della facilità delle rivoluzioni, e che lui fosse nato per farle e guidarle» *(ibidem,* p. 245). Perciò, quando s'avvide dell'entusiasmo della gioventù francese per la rivoluzione «l'entusiasmo di questa gli richiamò alla mente il ricordo del proprio entusiasmo giovanile. Questo ancora una volta era il suo sacro battaglione [...]. Egli credeva di dover loro qualcosa, e li vedeva come impazienti di ottenerlo. Si attribuì dunque il compito di guidarli personalmente - incapace di sopportare l'idea che qualcun altro potesse rischiare più di lui stesso per la libertà» (p. 57).

[8] *Ibidem,* pp. 57-58.

[9] Bardoux,*op. cit.,* pp. 422-423.

[10] *Vie politique de... Lafayette,* pubblicato sotto lo pseudonimo di Gigault, 1833, p. 33 (Franklin collection, YU). Egli venne preso in giro per avere evitato il concreto impegno rivoluzionario ritirandosi nelle sue tenute di La Grange, per poi svegliarsi «come una marmotta dopo l'inverno» ed aspettarsi di esser preso sul serio.

[11] *Ìbidem,* p. 1.

[12] Citato in Harivel, *op. cit.,* p. 63.

[13] *Vie politique,* cit., p. 44.

[14] *Ibidem,* p. 46. L'Inghilterra veniva denunciata come insidiosa cooptatrice («le fortune dell'aristocrazia sono uscite modellate dall'insurrezione stessa») e irrimediabilmente insulare («le rivoluzioni confinate su quest'isola non hanno mai avuto strascichi continentali») *ibidem,* p. 42.

[15] *Ibidem,* p. 34.

[16] Anche una valutazione neutra di Lafayette venne ben presto considerata come «prova» di tiepidezza o non sincerità rivoluzionaria. Vedi la denuncia di Théodore Dézamy del suo vecchio patrono, Cabet, per aver trascurato i giudizi di

Buonarroti e aver quindi mancato di condannare Lafayette con sufficiente vigore, *Calomnies et politique de M. Cabet. Réfutation par des faits et par sa biographie,* 1842, pp. 31-33.

17 Rémusat, *op. cit.,* vol. II, p. 254.

18 Citato da H. Voorhis, *Lafayette: Citizen and Freemason of Two Countries,* in «The American Lodge of Research, Transactions (Free and Accepted Masons)», II (1936), n. 2, p. 337.

19 La biografia standard ad opera di suo figlio, Henri Fazy, *James Fazy. Sa vie et son oeuvre,* Genève/Basel, 1887, pp. 1-2, 4-5, dovrebbe essere affiancata da F. Ruchon, *Une famille genevoise: Les Fazy d'Antoine Fazy, fabricantes d'indiennes, à James Fazy, homme d'état et tribun,* in «Bullettin de l'institut national genevoise», LI (1939), pp. 3, 6, 8.

20 Vuilleumier, *Buonarroti... à Genève,* cit., pp. 486-487; Henri Fazy, *op. cit.,* pp. 3-16. Vedi anche l'ottimo commento in F. Brokgauz e I. Efron, in *Entsiklopediceskij slovar',* vol. XXXV, pp. 235-236, e *Les mémoires de James Fazy,* Genève, 1947.

21 *De la banque de France, considérée comme nuisible aux transactions commerciales,* 1819; l'allegoria utopistica della sovranità popolare, *Voyage d'Ertelib,* Genève, 1822; e la commedia *La mort de Lévrier,* Genève, 1826.

22 *L'homme aux portions ou conversations philosophiques et politiques,* 1821, pp. 140, 211-213. Vedi anche il paragrafo, *Observations sur la révolution française,* pp. 66-119, LC.

23 Ruchon, *Famille,* cit., pp. 10-11.

24 Citato da H. Fazy, *James Fazy,* cit., p. 17; vedi anche *Mémoires de James Fazy,* cit., p. 8.

25 Articolo anonimo sul «Journal de Genève», sett. 1831, citato e commentato da W. Rappard, *Pennsylvania and Switzerland: The American Origins of the Swiss Constitution,* in *University of Pennsylvania. Bicentennial Conference,* Philadelphia, 1941, p. 105.

26 Vuilleumier, *op. cit.,* p. 488; vedi anche Ruchon, *Franc-Maçonnerie à Genève,* cit., vol. IV, pp. 117-120, per i rapporti di Fazy con Andryane e altri compagni di Buonarroti.

27 *Mémoires de Fazy,* cit., pp. 240 ss.

28 Rapporto dell'agente di polizia asburgica C. von Engelshaufen, 18 mar. 1847, in Barnikol, *Geschichte,* cit., p. 4.

29 Versione di G. Kuhlmann basata su informazione da A. Becker filtrata attraverso Engelshaufen: Barnikol, *op. cit.,* p. 20; vedi anche il commento alle pp. 19-23.

30 Questo resoconto è basato su W. Rappard, *L'avènement de la démocratie moderne à Genève (1814-1847),* Genève, 1942, pp. 253-263, 302-303; anche Ruchon, *Famille,* cit., pp. 12-15.

31 Fazy, *Gérontocratie,* cit., pp. 5-6.

32 Fazy, *Principes d'organisation industrielle pour le développement des richesses en France. Explication des malaises des classes productives et des moyens d'y porter remède,* 1830, paragrafo alle pp. 271-282.

33 *Gérontocratie,* cit., pp. 6-7.

34 *Ibidem,* p. 22.

35 *Ibidem,* p. 5.

36 *Ibidem,* p. 9.

37 *Ibidem,* p. 22.

38 *Mémoires,* cit., p. 246.

39 Herzen, *My Past,* cit., vol. II, p. 723.

40 *Ibidem.*

41 Citato in Rappard, *Avènement,* cit., pp. 366-367.

42 *Ibidem,* pp. 329-330.

43 *Ibidem,* p. 329.

44 Fazy, in «Le Représentant du Peuple», 2 mar. 1842, citato in Saitta, *Sinistra,* cit., p. 399.

45 *Les communistes allemands en Suisse,* in *Le Fédéral. Journal Genevois,* 29 mar. 1842, riprodotto in Saitta, *op. cit., p.* 402. L'autore non è identificato, ma l'articolo viene presentato, e sembra effettivamente essere, la continuazione della tesi di Fazy.

46 *Ibidem,* p, 402.

47 *Ibidem,* p. 403. August Becker, leader comunista tedesco in Svizzera dopo l'arresto di Weitling nel 1843, contrattaccò la fede di Fazy sul potere dell'«economia politica [...] di curare in maniera soddisfacente i mali della società»: *Les doctrinaires et les communistes dans la Suisse romande. Petit mémoire addressé aux hommes d'état et aux honnêtes gens le la Suisse et de l'Allemagne,* Lausanne, 1845, p. 2, citato in Saitta, *op. cit.,* p. 301.

Dopo le rivoluzioni del 1848, man mano che cresceva il suo impegno nella stesura del *Capitale,* Marx assunse un'ottica più positiva riguardo a Fazy. Vedi A. Babel, *La Première Internationale, ses débuts en son activité à Genève de 1864 â 1870,* in *Mélanges d'études économiques et sociales offerts à William E. Rappard,* Genève, 1944, pp. 244-245, 251.

48 Campanella, *Congress,* cit., pp. 464 ss., specialmente p. 476.

49 Henri Fazy, *op. cit.,* p. 315.

50 *Ibidem,* p. 94 sulla *Déclaration des droits individuels* e pp. 313 ss. su *Dell'intelligence collective des sociétés.* Ma una volta giunto al potere, nel 1849, Fazy dovette imbrigliare buona parte delle libertà civili patrocinate nell'esilio allo scopo di impedire un intervento repressivo dall'esterno — tutto ciò con orrore di Herzen, *My Past,* cit., vol. II, pp. 727-734.

51 Onu, *Sotsiolagìceskaia,* cit., pp. 29-55, fa distinzione fra questa rivoluzione locale, ma con fini universali, e altre ondate rivoluzionarie più ampie, eppure con obiettivi più parrocchialistici (come nel 1848).

52 Sulla funzione centrale assolta dalla Svizzera come luogo d'asilo e di incubazione per i movimenti rivoluzionari, vedi G. Ferretti, *Esuli del Risorgimento in Svizzera,* Bologna, 1948, e A. Senn, *The Russian Revolution in Switzerland 1914-1917,* Wisconsin, 1971.

L’Inghilterra svolse un ruolo multiforme: come finanziatrice della rivoluzione contro Napoleone (J. Hirn, *Englische subsidien für Tirol und die Emigranten von 1809,* Innsbruck, 1912); come base per i successivi rivoluzionari italiani (E. Morelli, *Mazzitti in Inghilterra,* Firenze, 1938; M. Wicks, *The Italian Exiles in London,* Manchester, 1937); e come rifugio alla fine dell’Ottocento per rivoluzionari in pensione (J. Hulse, *Revolutionists in London. A Study of Five Unorthodox Socialists,* Oxford, 1970).

53 «Le idee ginevrine sono la virtu senza Cristo, amico mio, le idee di oggi o, meglio, le idee della civiltà di oggi», Dostoevskij, *Podrostok,* trad, it., *L’adolescente,* cit., p. 213.

54 La tesi di H. Commanger, *The Empire of Reason. How Europe Imagined and America Realized th Enlightenment,* New York, 1977, riprende essenzialmente P. Gay, *America the Paradoxical,* The George Mason Lectures, Williamsburg, 1976.

# VIII

## I profeti. La nascita dell'intelligentsia

Il sorgere dei movimenti rivoluzionari nella prima metà del diciannovesimo secolo avvenne in rapporto diretto allo sviluppo di una nuova classe di intellettuali nell'Europa continentale. Questa nuova classe creò sistemi di pensiero definibili come *ideologie,* e infine pervenne ad un nuovo senso d'identità propria (e a un termine per definire se stessa) come «intelligentsia».

Certamente gli intellettuali si trovarono sempre al proprio fianco altre forze sociali ed etniche in ogni protesta contro le condizioni industriali e urbane e contro la reazione politica. Ma il fermento che portò alla rivoluzione del 1848 — quali che fossero le cause ultime di questo evento — fu chiaramente dominato dagli intellettuali. Essi trasmisero il contagio dai loro studi alle strade, dai banchetti alle barricate, e oltre i confini nazionali: essi divulgarono, legittimarono, e internazionalizzarono la spinta rivoluzionaria.

La sociologia e la psicologia di questa nuova forza sociale restano ancora tutte da studiare[1]. Ma il compito primario per una storia dei movimenti rivoluzionari sta nell'isolare quei sistemi di pensiero che risultarono più decisivi nello sviluppo dell'impegno rivoluzionario fra gli intellettuali del diciannovesimo secolo; e nel rintracciare la genesi di quelle nuove creazioni dello spirito note come ideologie.

Le ideologie sono state definite come «un'integrazione di postulati, teorie, e finalità che costituisce un programma socio-politico». Esse «concettualizzano il processo storico e orientano

gli esseri umani a prendervi parte» creando «un programma d'azione collettiva» da un «sistema coerente di simboli»[2]. Sono per molti aspetti una forma moderna di religione — universalmente applicabile e storicamente mirata. Per determinare quale di questi sistemi nel periodo romantico fosse piu rivoluzionario, potremmo cominciare con la distinzione leniniana fra le ideologie dei rivoluzionari e l'ideologia rivoluzionaria. Qualsiasi elenco delle prime nell'Europa del diciannovesimo secolo dovrà includere repubblicanesimo, nazionalismo, fourierismo, owenismo, messianesimo cristiano, anarchismo, populismo, e anche spiritualismo. Ma poche di queste sono ideologie rivoluzionarie dotate di un'applicabilità universale e di una chiara concezione di come il conflitto presente possa condurre alla felicità futura. Nessuno di questi «ismi» offre una concezione chiara, secolarizzata, di come la storia lavori e di come possa fornire sia un metodo agli intellettuali sia una guida ai rivoluzionari.

Solo due di questi sistemi — quello di Saint-Simon e quello di Hegel — corrisposero a queste caratteristiche, costituendo la fonte principale della moderna ideologia rivoluzionaria. Sebbene le ideologie si sviluppassero solo dopo la loro morte, Saint-Simon e Hegel generarono le idee originarie che valicarono i confini culturali e nazionali, rappresentando in epoca di nazionalismi un'attrazione pressoché universale.

Ci sono alcune analogie fra gli universi di pensiero così radicalmente diversi dell'aristocratico francese e del professore tedesco. Entrambi si sforzarono di superare la fede illuminista nelle immutabili leggi di natura con una nuova credenza nelle leggi dinamiche della storia; entrambi attrassero i più ambiziosi fra i governi intellettuali con il miraggio di una nuova élite di attivisti. Entrambi svilupparono il proprio seguito dopo la morte (Saint-Simon morì nel 1825, Hegel nel 1832), poiché il loro rispettivo impatto fu di idee piuttosto che di personalità.

Ciascuna di queste due idee diede vita a una scuola di pensiero che prese una strada paradossalmente diversa da quella prevista dal maestro. Sia Saint-Simon che Hegel avevano sviluppato nuove concezioni del mondo proprio per porre

termine al disordine rivoluzionario, eppure i loro discepoli furono in prima linea nella ripresa dell'agitazione rivoluzionaria: sebbene l'influsso di entrambi i pensatori fosse versatile e prendesse più direzioni, esso risultò maggiormente incisivo sui rivoluzionari, e in particolare converse su Karl Marx.

## *I sansimoniani*

Per ricostruire la genesi dell'ideologia rivoluzionaria bisogna distinguere fra due fasi successive del movimento sansimoniano: la fase scientistica e quella romantica. Il primo periodo, quello scientistico, sistematico, occupò gli ultimi venticinque anni della vita di Saint-Simon, cioè il primo quarto del diciannovesimo secolo. In sostanza, questa fase rappresentò una riaffermazione della fiducia settecentesca nel progresso laico, razionale. La seconda fase, quella romantica, si sviluppò nel decennio immediatamente successivo alla morte del maestro, avvenuta nel 1825. Seguendo l'esortazione del suo ultimo lavoro, il *Nuovo cristianesimo,* i discepoli di Saint-Simon crearono una nuova religione laica le cui prospettive globali anticipavano per molti aspetti il pensiero del ventesimo secolo.

### Una scienza dell'uomo

La fase scientistica del pensiero sansimoniano crebbe direttamente dall'attività delle persone che cominciarono a chiamarsi «ideologisti». Destutt de Tracy, che per primo divulgò il termine «ideologia» nel 1796-1797[3], sosteneva nella prima parte dei suoi *Elementi d'ideologia* del 1801 che la metafisica tradizionale avrebbe dovuto essere rimpiazzata dall'«ideologia», un metodo nuovo per osservare i fatti, inferire

conseguenze, e non accettare nulla che non sia confermato dai sensi. Nella più pura tradizione di Locke e del *Trattato sulle sensazioni* di Condillac, del 1775, de Tracy affermò la natura fisica, nel senso stretto del termine, di ogni pensiero e sentimento. «L'ideologia è una parte della zoologia», scrisse con un certo intento polemico[4]. La felicità non è altro che la libera azione degli organi; e, come affermò un suo collaboratore, «Il cervello inghiotte impressioni e secerne pensieri»[5].

Henri de Saint-Simon estese questo, empirismo radicale al campo totalmente nuovo delle relazioni sociali. Gli undici mesi trascorsi in prigione sotto il Terrore, con la morte che poteva giungere in qualsiasi momento, avevano instillato in Saint-Simon una profonda paura della rivoluzione. Egli sognò di fondare una nuova scienza dell'uomo come mezzo sia per prevalere sul disordine sia per impedire la proliferazione della retorica politica che nasconde i problemi materiali, reali della società[6]. Così, paradossalmente, questa aristocratico dell'*ancien régime* nel cercare di individuare (nelle parole di uno dei suoi titoli) i *mezzi per porre termine alla rivoluzione*[7], finì per divulgare la più rivoluzionaria di tutte le idee moderne: la possibilità di una scienza delle relazioni umane.

Le idee di Saint-Simon incontrarono ricezione perché gli originari «ideologisti» attorno a de Tracy[8] avevano divulgato non solo un metodo d'analisi, ma anche una concezione del mondo. Fra gli amici di Tracy nella «seconda sezione» del nuovo Istituto (per lo studio della scienza politica e morale), si era affermata negli anni novanta del diciottesimo secolo la convinzione fondamentale che lo sviluppo e l'applicazione di una nuova scienza dell'umanità potesse rappresentare la creazione suprema dell'era rivoluzionaria. Il giornale che divulgava questa fede nel potere della scienza era l'autorevole «Décade philosophique, littéraire et politique», fondato nel 1794, anno della reazione termidoriana. Dopo cinque anni di tempesta rivoluzionaria, questo giornale e la nuovissima seconda sezione dell'Istituto tentarono di portare

l’attenzione sui mutamenti filosofici, pacifici, per il successivo «decennio filosofico».

Il gruppo animatore, che de Tracy e Cabanis definirono *idéologiste,* era convinto che la chiave per diagnosticare e curare i mali dell’umanità fosse nella comprensione oggettiva delle realtà fisiologiche che presiedono al pensiero e alle sensazioni. Essi furono incoraggiati dall’ascesa di Napoleone; di fatto questi aveva riunito una sorta di istituto in esilio durante la sua campagna d’Egitto, circondandosi di scienziati e chiedendo allo stesso de Tracy di raggiungerlo. Al suo ritorno in Francia, Napoleone divenne membro della prima sezione dell’Istituto, che riguardava le scienze naturali. Frequentò il salotto della vedova di Helvetius, una specie di madre spirituale per gli ideologisti. Il gruppo di Tracy era convinto che un’«accademia rivoluzionaria» dovesse prendere il posto della sovranità popolare; e la prima stesura degli *Elementi d’ideologia,* nel 1801, era designata all’uso nelle nuove scuole repubblicane che gli ideologisti si attendevano da Napoleone[9].

Ma una volta insediatosi saldamente al potere, Napoleone cominciò a sospettare degli *idéologistes,* denunciandoli come *idéologues*[10]. Egli sciolse la seconda sezione dell’Istituto nel 1803, costringendo gli ideologisti ad una sorta di partito d’opposizione all’imperatore; e quando la figlia di Tracy convolò a nozze con il figlio di Lafayette, l’opposizione politica e quella filosofica si trovarono riunite.

La guerra fra Napoleone e gli *idéologistes* continuò con acredine da ambo le parti — forse proprio perché ciascuna delle due ammirava segretamente l’altra. Napoleone era uno scrittore dilettante e un sedicente intellettuale che non aveva mai avuto il tempo di coltivare queste inclinazioni; gli *idéologistes* chiaramente agognavano a quel potere che Napoleone sembrava aver loro sottratto. Molti di loro avevano intravisto nell’era rivoluzionaria la possibilità di una vita da protagonista in cui potessero contemporaneamente dibattere idee e condizionare eventi. Quando le restrizioni imperiali

calarono sui loro giornali e le loro accademie, gli ideologisti si sentirono derubati e svuotati; e il loro disagio fu acuto sia in ambito spirituale sia in quello pratico.

Saint-Simon preparò un grande piano d'attacco per l'opposizione intellettuale. I feldmarescialli sarebbero stati i nuovi giornalisti politici che egli definiva *littérateurs* nel suo *Saggio* del 1804 e *publicistes* successivamente. L'indottrinamento scientifico e l'unità intellettuale sarebbero stati garantiti da una nuova «enciclopedia positiva» alla quale egli lavorò dal 1809 al 1813 [11]. Nel suo *Saggio sulla scienza dell'uomo,* del 1813, Saint-Simon sosteneva che ogni campo dello scibile passi da uno stadio di congettura ad uno «positivo», e che le scienze raggiungano questo stadio in un ordine definito[12]. La fisiologia era pervenuta allora allo stadio positivo, proprio come astrologia ed alchimia avevano da poco ceduto il passo ad astronomia e chimica. Ora toccava alla scienza dell'uomo muovere verso lo stadio positivo e riorganizzare completamente le istituzioni umane.

In un certo senso, Saint-Simon non fece altro che riprendere la concezione illuminista dell'umanità avanzante attraverso tre successivi stadi verso un ordinamento scientifico della vita (vedi Turgot nel suo *Discorso sulla storia universale* del 1760); e di un progresso universale verso un ordine razionale (vedi Condorcet nel suo *Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano,* scritto in clandestinità poco prima della sua morte nel 1794).

Ma, proprio come il regime rivoluzionario condannò Condorcet, così Napoleone chiuse la seconda sezione dell'Istituto.

Saint-Simon si vide costretto a pubblicare le sue prime proposte anonimamente e generalmente al di fuori dei confini dell'impero napoleonico. Così, Napoleone, che aveva favorito l'emergere della scienza dell'uomo, favorì pure l'orientamento della stessa in direzione della rivoluzione sociale [13]. Convinto che il metodo scientifico fosse applicabile al corpo sociale così come a quello individuale, Saint-Simon cominciò ad analizzare

la società alla luce delle sue componenti fisiologiche: le classi. Egli non concepì mai l'idea di classi economiche in senso marxiano, ma la sua analisi funzionale delle classi spianò la strada a Marx.

Il problema fondamentale ad ogni fase dei successivi tentativi di analisi di Saint-Simon era di determinare quale forza sociale fosse in grado di gestire la scienza sociale. Durante il periodo napoleonico egli divise la società in proprietari terrieri, operai, e saggi, riponendo ogni speranza in quest'ultimo gruppo e nel suo disinteressato approccio alle questioni sociali. Egli era convinto che i proprietari terrieri potessero essere persuasi a vedere nei saggi i leader naturali in grado di preservare l'umanità dalle tentazioni rivoluzionarie.

Durante la restaurazione Saint-Simon divise la società in due gruppi fondamentali: industriosi e oziosi. Deluso dai saggi, uomini di pensiero incapaci di azione, egli si appellò agli *industriel,* gli «industriosi» (e non semplicemente gli industriali) perché strappassero la *leadership* ai preti e ai politicanti improduttivi. Egli mise su di un piedistallo gli *industriels* non tanto per le loro effettive proprietà, quanto per la loro capacità di produzione. Il lavoro nobilita: il re degli animali è l'industrioso castoro e non il leone. Nelle sue *Lettres aux industriels* e in altri articoli dello stesso periodo [14], egli delineava la fine della rivoluzione grazie ad una nuova religione con un singolo comandamento: «Tutti gli uomini devono lavorare». C'erano oziosi (*oisifs*) e industriosi (*industriels*) in seno ad ogni gruppo sociale: la nuova élite avrebbe dunque riunito chiunque fosse industrioso in agricoltura, commercio, manifattura, e finanze, a prescindere dalle origini sociali. Saint-Simon fu profeta della meritocrazia: egli tentò di riorganizzare la società ad immagine e somiglianza della nuova scacchiera che aveva disegnato per la Francia rivoluzionaria, con una gerarchia in cui il re fosse rimpiazzato da un pezzo chiamato Talento.

Tuttavia, dopo non essere riuscito a portare dalla sua gli industriali veri e propri, Saint-Simon cercò nei suoi ultimi anni, 1824-1825, un'ultima forza sociale: «la classe più numerosa e

più povera». Egli indirizzò ai leader spirituali, autoproclamatisi tali, della «santa alleanza», la sua invocazione finale per un «nuovo cristianesimo», per una morale senza metafisica, una tecnologia senza teologia. Solo questo avrebbe trattenuto i poveri dal rivolgersi ancora al falso dio della rivoluzione. «Ascoltate la parola di Dio che parla dalla mia bocca», affermava con una caratteristica mancanza di modestia nel paragrafo finale del suo ultimo lavoro indirizzato ai capi politici d’Europa:

> Ritornate al cristianesimo [...]. Adempite ai doveri che esso impone ai potenti. Ricordatevi che comanda loro di fare tutto il possibile per migliorare le condizioni dei poveri[15].

Saint-Simon promise di precisare meglio la natura del «nuovo cristianesimo»; ma morì nel 1825 e non ebbe più la possibilità di dimostrare che la sua teoria fosse qualcosa di diverso da un settarismo cristiano eretico e da una volontà di riorganizzare la società a beneficio dei poveri.

Saint-Simon fu una forza intellettuale davvero feconda: fu un padre del socialismo così come della sociologia, e un Giovanni Battista dell’ideologia rivoluzionaria, invocando nel trambusto generale dell’era napoleonica e della restaurazione l’esigenza di un nuovo storicismo e di un relativismo morale.

Saint-Simon fu uno dei primi a divulgare la peculiare convinzione ottocentesca che la verità non sia assoluta ma storica, e si realizzi non nel pensiero dell’individuo ma nell’azione sociale. Fu uno dei primi pensatori continentali che sostenne la maggior importanza della rivoluzione industriale rispetto alla rivoluzione francese. Per lui, i fattori fondamentali della storia erano le rivoluzioni tecniche e scientifiche: Archimede fu più grande di Alessandro; Newton di Napoleone. Le autentiche forze di mutamento nella società moderna, gli *industriels,* lungi dall’essere favoriti dai mutamenti politici occorsi in Francia, erano ora per giunta oberati da un secondo gruppo di *oisifs* improduttivi: i nuovi politicanti a fianco dei vecchi preti.

La borghesia era per Saint-Simon appena un po’ meno parassita dell’oziosa aristocrazia dell ’*ancien regime.* Egli rifiutava il liberalismo (che presto avrebbe comunque guadagnato alcuni fra i suoi più intimi amici, come Augustin Thierry) come movimento critico negativo, incapace di riunificare l’umanità, incompatibile con la nuova era positiva della scienza. Così, accordava all’economia il primato sulla politica, alla medicina sulla metafisica. Il governo era una funzione sociale appropriata allo stadio metafisico della storia umana e doveva ora essere rimpiazzato da un’organizzazione sociale razionale idonea allo sfruttamento della natura. Il dominio dell’uomo sull’uomo è oppressivo comunque; il dominio degli uomini sulle cose, liberatorio. Anche nella sua proposta più esplicitamente politica, la *Riorganizzazione della società europea*, del 1814, egli chiedeva una rottura netta con i sistemi politici del passato a favore di un nuovo Parlamento economico europeo e un’autorità trans-nazionale per l’unificazione d’Europa tramite vaste opere pubbliche, come lo scavo di un canale Danubio-Reno e uno Reno-Baltico.

L’autorità *politica* avrebbe dovuto essere rimpiazzata da un’autorità *sociale* nell’ambito della sua utopia tecnocratica, amministrata da tre camere: delle Invenzioni, guidata da ingegneri; della Ricerca, guidata da scienziati; delle Esecuzioni Pratiche, guidata da industriali. Un collegio supremo avrebbe avuto il compito di stendere leggi fisiche e morali; e due accademie, ancor più elevate, della Ragione e del Sentimento, avrebbero visto all’opera una nuova genia di scrittori e artisti propagandisti.

L’appello finale di Saint-Simon per una nuova religione rappresenta l’apice dello sforzo *idéologiste* di soppiantare la religione assorbendola in uno schema progressista, secolarizzato. Nel suo commento del 1802 al libro di François Dupuis, *L'origine di tutti i culti di religione universale*[16], de Tracy sostiene che le religioni del passato non fossero semplici superstizioni prive di significato, bensì una specie di linguaggio scientifico infantile: l’espressione generale, in un linguaggio impreciso, del pensiero scientifico dell’epoca. Il rituale

religioso era socialmente indispensabile per rendere accessibile a gente primitiva certi principi scientifici. Saint-Simon concepiva il suo «nuovo cristianesimo» proprio come una necessità del genere per le masse: la sua morte lasciò in sospeso se questa fede dovesse costituire la base morale vera e propria per il nuovo ordinamento sociale oppure fosse uno strumento temporaneo per l'educazione delle masse a un sistema scientifico totale.

Più di ogni altro personaggio della sua generazione, Saint-Simon eccitò la fantasia dei giovani europei circa le possibilità liberatorie dell'industrializzazione e la possibilità di emancipazione tramite conoscenza e professionalità, anziché tramite fede e misteri. Dopo il fallimento delle loro cospirazioni all'inizio degli anni venti, i giovani radicali trovarono sia consolazione sia un nuovo indirizzo nell'ideologia sansimoniana. Essi si riunivano in piccoli gruppi di discussione, formando «un congresso di filosofi che prendeva in esame tutto quanto era stato tralasciato da quello di Vienna»[17]. Essi erano esaltati dalla nuova concezione della storia che veniva dalla filosofia tedesca e dai nuovi studi d'economia che giungevano dall'Inghilterra: questi interessi portarono a un maggior apprezzamento di Saint-Simon. Alcuni di loro passarono direttamente dalle sette Carbonare ai circoli sansimoniani, inducendo uno dei principali cronisti del periodo a definire il sansimonismo semplicemente come «carbonarismo religioso»[18].

L'enorme influenza postuma di Saint-Simon si estese dalla Russia e dalla Polonia fino all'America Latina — raggiungendo anche il Medio e l'Estremo Oriente[19]. I suoi insegnamenti concorsero alla formazione di un'élite intellettuale ràdicale sia in Germania (che egli considerava «infinitamente superiore come carattere, scienza, e filosofia»)[20] sia in Russia (che egli elogiava perché «non ancora disseccata dallo scetticismo») [21]. Egli influenzò il solitario pioniere del socialismo scandinavo, il giovane tipografo svedese Per Götrek, che tradusse e divulgò gli scritti di Saint-Simon prima di passare a Cabet e al

*Manifesto dei Comunisti*[22]. Saint-Simon produsse un durevole impatto anche su banchieri e costruttori di ferrovie e canali[23], convincendoli a guardare oltre gli ostacoli immediati e le limitazioni tradizionali.

Ma la massima influenza di Saint-Simon rimane in Francia, e in primo luogo nella tradizione positivista sviluppata dall'amico e a suo tempo allievo Auguste Comte[24]. Comte sviluppò ulteriormente l'ipotesi di una scienza sociale tramite una teoria del progresso a tre stadi, che mutuò da Saint-Simon nel 1822. L'idea comtiana che l'umanità si muova da un'era «teologica» ad una «positiva» passando attraverso una «metafisica» incoraggiò una certa indifferenza nei confronti della politica democratica (un fenomeno tipico del secondo stadio, la transizione «metafisica»).

Sebbene essenzialmente apolitico, il positivismo aveva implicazioni autoritarie — facendo affidamento sull'autorità degli intellettuali piuttosto che sul libero gioco delle spinte sociali. Il collegamento fra illuminismo e dispotismo nel diciottesimo secolo non era del tutto accidentale. Saint-Simon si appellò ripetutamente all'autorità monarchica, dalle sue prime petizioni a Napoleone fino al suo ultimo appello per un «nuovo cristianesimo» ai capi della Santa Alleanza; e i sansimoniani in diverse occasioni s'appellarono a Metternich, il quale espresse ammirazione per la loro dottrina e s'incontrò a lungo con Michel Chevalier nel 1835[25]. Più tardi, Auguste Comte avrebbe fatto appello per l'adozione del suo «sistema di politica positiva» ai due potentati più assolutisti d'Europa: lo zar russo e il sultano turco[26]. Il positivismo di Comte ottenne forse i suoi più grossi successi presso i regimi anti-democratici dell'America Latina e del Levante.

L'impatto di Saint-Simon sul socialismo fu ancor più importante del suo influsso sulla sociologia. I suoi seguaci degli anni trenta del diciannovesimo secolo diedero per primi ampia diffusione non solo al termine «socialismo», ma anche — nel corso del 1831 — a «socializzare», «socializzazione», e

«socializzazione degli strumenti di produzione»[27]. Questi termini erano a volte una mera estensione dei più vecchi sostantivi sansimoniani come «organizzazione» e «associazione», ma implicavano comunque nuove ipotesi di controllo sociale e di sfida all’individualismo liberale.

Il primo storico del socialismo, Louis Reybaud, profetizzò nel 1836, subito dopo l’apparente estinzione dei sansimoniani, che essi

> staranno al futuro sociale come un pallone aerostatico all’esperienza aeronautica. Il pallone sale di fronte agli occhi di una folla stupefatta, sale, diventa sempre più piccolo, si perde nello spazio. Dopo un esordio breve e brillante non è più nulla; ma [...] ha dato nel frattempo una dimostrazione della sua tenuta alle zone atmosferiche e ai capricci dei venti che ha attraversato [28].

La metafora tecnologica sembra appropriata, poiché il socialismo sansimoniano fu la creazione di studenti dell’Ecole Polytechnique. Questa «scuola delle professioni» aveva addestrato i tecnici e i genieri degli eserciti rivoluzionari e napoleonici e fu il modello della nuova istituzione anti-tradizionalista aperta al talento e allo spirito pratico.

Il sansimonismo rivoluzionario sociale prese le mosse da due giovani studiosi dell’École Polytechnique: Olinde Rodrigues, figlio di un banchiere ebreo di Bordeaux, e un suo giovane allievo in matematica che aveva combattuto per Napoleone nei Cento Giorni e trascorso il periodo 1821-1823 a Pietroburgo, Barthélémy Prosper Enfantin[29].

I due studiosi si unirono ad ex-carbonari francesi, come Bazard e Bûchez, per pubblicare «Le producteur», nel 1825-1826, e poi nel 1828 per stendere un' *Exposition* sistematica della dottrina di Saint-Simon. Questi sansimoniani coniarono la frase «lo sfruttamento dell’uomo da parte dell’uomo» e il concetto di sviluppo della lotta di classe dal «rapporto conflittuale fra lavoratori e proprietari degli strumenti di produzione» [30].

Ma fu solo dopo che le rinnovate speranze rivoluzionarie del 1830 cedettero ancora una volta il passo alla disillusione che il culto sansimoniano sbocciò in pieno. Il quotidiano liberale «Le

Globe», diretto da Pierre Leroux, si convertì alla nuova fede nel 1831, e, poco dopo furono fondati l'«Organisateur», settimanale, e il primo di un sistema su scala nazionale di templi dell'umanità. Con questi sviluppi, il sansimonismo divenne fenomeno di massa. Raggiungendo al suo apice forse quarantamila fra aderenti e simpatizzanti francesi, il sansimonismo estese legami con i massimi intellettuali dell'Europa degli anni trenta — da Heine a Goethe in Germania, dal liberale Mill al conservatore Carlyle in Inghilterra[31]. Franz Liszt fu membro attivo, suonando il piano ad alcune riunioni della società.

I sansimoniani fecero il tentativo di aprire un nuovo collegio sansimoniano il giorno di Natale del 1829, prima di volgersi ai loro templi dell'umanità nel 1831. Essi furono tormentati a Parigi dalle restrizioni governative e da voci di comportamenti sessuali scandalosi. Quando alla fine del 1831 Leroux lasciò il «Globe», e dopo la chiusura del giornale l'anno seguente, ci fu l'esigenza di nuove fonti d'ispirazione e nuovi luoghi di devozione.

I sansimoniani trovarono l'uno e l'altra ritirandosi nell'estate del 1832 in una comune celibataria presso le proprietà della famiglia di Enfantin a Ménilmontant nei dintorni di Parigi. Alle dieci di sera del Giorno della Bastiglia, il capellone «papà» Enfantin riunì sette fra i suoi «figlioli» preferiti per la prima delle quattro lunghe sessioni nel corso delle quali rivelò loro il *Libro nuovo*: una serie di aforismi mistici sul metodo d'applicazione della scienza della società. Ricca di misticismo numerico pitagorico, la rivelazione di Enfantin era incentrata sulle formule triadiche della nuova «era organica». Era ormai alle porte l'armonia di sentimento, industria, ed intelletto; di spirituale, materiale, e razionale; dell'operaio (un piano), del teorico (una linea), e dell'apostolo (un solido tridimensionale)[32].

La comune di Enfantin fu di breve vita, e viene ricordata soprattutto per usanze come quella di portare vesti abbottonate sulla schiena per aumentare la dipendenza del singolo dai suoi

compagni. Ancora più bizzarra fu la loro successiva ricerca di un messia-donna in Egitto. Ma questi tentativi rappresentano solo gli eccessi della generale infatuazione europea per le nuove ideologie: queste lasciavano la speranza che fosse possibile costruire un nuovo ordinamento sociale, dopo il fallimento delle rivoluzioni dei primi anni venti e del 1830.

Il sansimonismo conteneva l'implicita promessa che coloro che avrebbero concorso alla sua formazione sarebbero stati l'élite della nuova era: di fatto, potrebbero essere davvero considerati come la prima «intelligentsia» moderna nell'accezione data al termine da Karl Mannheim: un elemento nuovo, non appartenente ad alcuna classe particolare, libero sia dal controllo ecclesiastico del passato sia dai pregiudizi provincialistici o classisti del futuro; e capace di far apparire «elastiche e dinamiche» le proprie idee, pur forzandone l'introduzione nell'agone politico. Questa «libera intelligentsia» sarebbe destinata, nell'ottica fiduciosa di Mannheim[33], a produrre una società libera dal pregiudizio e diretta verso finalità sociali razionali. Per la maggior parte i sansimoniani si concepivano proprio in questi termini. dia e Cina[34], e lanciarono cospicui movimenti in Europa orientale, nel Levante, e in America Latina. Le idee dei sansimoniani diedero nuova speranza agli spagnoli esiliati a Gibilterra così come agli argentini esuli in Paraguay [35]. Chevalier, il capo della religione sansimoniana a Parigi, perlustrò il terreno in Russia e Nord Africa, Nord e Sud America. Stese un progetto dettagliato per la minuscola repubblica d'Andorra[36], sostenendo la necessità di un pellegrinaggio onnicomprensivo delle città toccate da Mosè, Gesù e Maometto[37].

Ma l'importanza storica dei sansimoniani non sta tanto nel loro impatto su gruppi specifici quanto nell'effetto generale di scatenamento delle aspettative in tutto il mondo europeo. Più di ogni altro sistema di pensiero, il sansimonismo instillò linfa vitale nei rivoluzionari dei primi anni trenta, un periodo che vedeva una delusione generalizzata non solo verso la rivoluzione, ma addirittura nei confronti della stessa fede

illuminista nelle leggi di natura. Mentre la rivoluzione francese del 1830 degenerava nei pettegolezzi di corridoio della monarchia costituzionale, Enfantin e Bazin proclamavano, nel loro *Giudizio della dottrina di Saint-Simon sui più recenti avvenimenti,* che «di fronte all'incoerenza e all'impotenza dei partiti, solo i sansimoniani dispongono della soluzione logica di tutte le difficoltà» [38].

Il sansimonismo prometteva una trasformazione sociale universale. Le passate rivoluzioni politiche erano nate dalla cultura francese, ed erano basate sull'archetipo del 1789-1793; ma il nuovo tipo di società vagamente tratteggiato dai sansimoniani poteva svilupparsi quasi ovunque. Così, i sansimoniani influenzarono il nuovo nazionalismo rivoluzionario di Mazzini e della Giovane Europa[39]. La lontana sezione mazziniana sud-americana, la Giovane Argentina, fu modellata indipendentemente da sansimoniani, l'apporto dei quali, fu «decisivo» nella «formazione di una mentalità argentina»[40].

Al capo opposto della civiltà europea — sia geograficamente sia spiritualmente — anche la concezione di un nuovo comunitarismo religioso avanzata dall'Ordine conservatore polacco della Resurrezione fu d'ispirazione largamente sansimoniana[41]. Il suo leader, Bogdan Janski, tentò a sua volta di convertire il liberale John Stuart Mill[42].

A seguito delle avventure francesi in Medio Oriente, il sansimonismo oltrepassò i confini d'Europa in maniera decisiva. La campagna d'Egitto di Napoleone aveva esportato negli anni novanta del diciottesimo secolo la stampa tipografica e idee nuove nelle vetuste civiltà del mondo afro-asiatico. Analogamente, l'egira levantina dei sansimoniani dopo il loro fallimento in Francia portò alla fondazione della prima scuola politecnica fuori d'Europa (in Egitto nel 1834)[43], e al primo travaso d'ideologia rivoluzionaria fuori dai confini tradizionali d'Europa. Canning aveva definito l'appoggio navale inglese alle rivoluzioni sud-americane degli anni venti nel

diciannovesimo secolo come «aiuto dato al nuovo mondo a nascere per raddrizzare l'equilibrio del vecchio». I sansimoniani si spostarono a Oriente negli anni trenta per tentare, su scala minore, di riparare nel mondo antico al fallimento della rivoluzione sociale nell'Europa contemporanea. Sebbene ottenessero uno scarso responso, la loro agitazione in Oriente sarebbe stata profetica delle cose a venire.

Il viaggio a Oriente dei sansimoniani, nel 1833, dopo la loro sconfitta in Francia, ruppe l'orientamento prevalente del diciannovesimo secolo. Fino ad allora infatti, i rivoluzionari alla ricerca di nuove risorse si erano recati in America; lo stesso Saint-Simon era stato stimolato alle sue prime prospettive globalistiche dalla propria esperienza come diciottenne partecipante alla rivoluzione americana, nel 1778, e come sedicente costruttore di un canale per congiungere i due oceani attraverso il Messico. Michel Chevalier tornò all'originaria ispirazione del maestro compiendo nel 1832-1835 nuove valutazioni sulle prospettive sansimoniane in America, Messico, e Cuba[44].

Tuttavia Chevalier preferì rivolgersi a Est, alla culla della civiltà dove la festa rivoluzionaria avrebbe potuto ancora affermarsi nella sua purezza. Il suo *Sistema del Mediterraneo* (apparso sul «Globe»)[45], prevedeva un pacifico progresso industriale che dal Mediterraneo si diffondesse tramite una vasta rete ferroviaria in Asia e in Africa oltre che in Europa. Il «mare fra le terre» che aveva alimentato le guerre del passato sarebbe diventato «il letto nuziale di Oriente e Occidente»[46], il centro dell'«associazione universale» di tutte le genti. Insieme con le ferrovie, erano due i canali fondamentali allo sviluppo dell'interdipendenza mondiale. Nello stesso mese, lo stesso «Globe» pubblicò la prima idea di un canale che all'altezza di Panama collegasse l'Atlantico e il Pacifico, seguendo in ciò la precedente proposta sansimoniana di un canale che legasse Europa ed Asia attraverso Suez. Fu anche proposta una grande diga sul Nilo.

Chevalier sosteneva che il conflitto fondamentale nel mondo

fosse quello fra Oriente ed Occidente. Ma a differenza di Kipling e dei pessimisti eroici di un periodo più tardo, i sansimoniani erano convinti che la soluzione del problema si trovasse in Egitto. Sotto Mohammed Alì, questa terra di leggenda napoleonica sembrava essere entrata culturalmente nell'orbita francese. I suoi obelischi e le sue possenti piramidi stavano a sentinella del piccolo istmo di deserto a Suez, l'unico ostacolo alla congiunzione delle acque del mondo europeo e di quello asiatico. «Il campo di battaglia è degno delle piramidi che lo dominano»[47], scriveva «papà» Enfantin:

> Bisogna rendere fertile l'Egitto di Mohammed. Non saremo in grado di decifrare i geroglifici del suo grandioso passato, ma dobbiamo fecondarne il suolo con i semi della sua prosperità futura [48].

I sansimoniani vagheggiarono le nozze fra «l'immaginazione e la poesia» dell'Oriente e 1'«organizzazione e la scienza positiva» dell'Occidente[49]. Nel loro viaggio a Oriente, nel 1833, alla ricerca del «messia-donna» incentrarono subito le loro speranze sull'Egitto e sulla possibilità di scavare un canale «penetrando» la sottile membrana di deserto, la sola che bloccasse la fecondazione del commercio Est-Ovest. L'«associazione universale» di tutte le genti attraverso il canale era concepita in termini sessuali, come scambio culturale da consumarsi sul «letto nuziale» del Mediterraneo[50].

Sembrava fosse in gioco nientemeno che la loro stessa virilità. Appena uscito di prigione, Enfantin impartì l'ordine di andare all'Est, l'8 agosto 1833, in versi erotici, rapsodici:

> Suez
> Est le centre de notre vie de travail
> Là nous ferons l'acte
> Que le monde attend
> Pour confesser que nous sommes
> Mâles[51].
>
> [Suez / è l'obiettivo della nostra vita di lavoro / là compiremo l'atto / che il mondo attende da noi / per chiamarci Maschi].

La fatica fisica avrebbe sposato l'umanità virile con la terra

femminile: *le peuple* con *le monde*[52]. Fu attribuita portata universale al lavoro degli intellettuali, che comunque sarebbe stato minimo: «il popolo», descritto molto paternamente come una massa di bambini nella «famiglia» sansimoniana, avrebbe naturalmente svolto il lavoro fisico vero e proprio.

> Il popolo è la nostra famiglia, lasciatecelo allevare, accarezzare, educare al lavoro [...]. Mentre aspettiamo il dolce latte della Donna, noi, uomini, diamoci da fare a preparare il pane![53]

Dio stesso è femminile quanto maschile[54], e induce il popolo a ritrovarsi nella natura (e a condividerne la divinità) tramite una specie di libido universale:

> Cette éléctricité vagabonde qui circulait du monde à l'assemblée et de l'assemblée au monde et qui traversait les corps sans se fixer[55].
>
> [Questa elettricità vagabonda che passa dal mondo alla nostra assemblea e dall'assemblea al mondo e che attraversa i corpi senza mai fissarsi].

I sansimoniani concepivano la *couple-prêtre* uomo e donna come il nuovo microcosmo sociale, al posto dell'individuo singolo, ed estendevano la simbologia sessuale al macrocosmo, al mondo intero. Si scatenò quasi una rivalità fallica nella gara a chi per primo fosse riuscito a stimolare la passività femminile dell'Oriente. I sansimoniani temevano che essa sarebbe stata scossa dal suo torpore e violentata dal «cannone russo» a meno che la loro pacifica tecnologia non riuscisse a penetrarla prima56.

Gli eccessi mistici e le avventure orientali del sansimonismo non meritano attenzione solo come elementi per una ricerca psico-sessuologica. Infatti, la spedizione orientale dei sansimoniani può essere considerata come il primo grosso tentativo organizzato di intellettuali occidentali, urbani, di applicare un'ideologia laica al mutamento sociale in un'area sottosviluppata — e idealizzata. L'Egitto riscattava i sansimoniani dalle delusioni napoleoniche. Sembra che essi fossero convinti di rientrare poi in Francia trionfanti per difendere, come aveva fatto Napoleone, una rivoluzione dalla disfatta; ma in luogo delle vittorie militari di Napoleone in Oriente, i sansimoniani

concepivano il proprio successo come trionfi tecnologici a preludio del ritorno in patria. Essi avrebbero voluto lasciare in eredità alla Francia non un’effimera gloria imperiale, ma un’era permanente di prosperità industriale.

## Il primo Musulmano Nero: Urbain

L’esortazione a volgersi ad Est per cogliere la fiamma della rivoluzione che si stava spegnendo a Ovest trovò una risposta nel Nuovo Mondo in un appartenente al gruppo più oppresso delle Americhe: gli schiavi neri. Thomas Urbain, uno degli otto figli mulatti nati dalla seconda moglie, nera, di un francese piantatore e schiavista è forse il più interessante e trascurato dei sansimoniani. La sua idea di utilizzare la religione sansimoniana come mezzo per la liberazione della gente nera fu, in un certo senso, l’ultimo disperato sforzo dei neri delle Indie Occidentali di trovare nella cultura francese l’emancipazione promessa dalla rivolta di Toussaint L’Ouverture. Nello stesso tempo, il viaggio di ritorno in Africa di Urbain, viaggio dal quale non rientrò mai, rappresenta il primo di una lunga serie di ritorni all’Africa dal Nuovo Mondo (e principalmente dalle Indie occidentali) da parte di rivoluzionari neri: Padmore, Blyden, Dubois, Fanon, Malcolm X, e Carmichael. Ma per Urbain, l’isola rimase una specie di paradiso perduto, e nelle sue tarde memorie possiamo leggere della «dolcezza della vita creola» e della giovane negretta che «mi iniziò alle prime gioie dell’amore in vaste radure boscose»[57]. Quando arrivò in Francia con suo padre per studiare medicina, egli adottò come cognome il nome di battesimo del padre, Urbain, e fu chiamato Thomas dai suoi compagni di scuola[58]. Isolato e insicuro nella sua identità, egli fu convertito alla nuova religione sansimoniana prima dei vent’anni, passò attraverso la fase monastica di Ménilmontant, vagabondò a piedi per la Corsica insieme con altri sansimoniani, e infine si aggregò al viaggio in Oriente con i

Compagni della Donna, approdando presso Costantinopoli nell'aprile del 1833[59].

Quando alla fine arrivò in Egitto, egli istintivamente «si sentì un orientale»[60], divenne insegnante di lingue a Damietta e si convertì all'islam.

La peste del 1835, che convertì molti sansimoniani come la femminista Suzanne Voilquin all'hashish, indusse Urbain ad allontanarsi dall'etilismo e dall'«esplosione dei sensi» per cominciare una nuova vita come musulmano. Egli rimase impressionato dall'atteggiamento tollerante dei musulmani nei confronti delle altre razze e dalla solidità dei loro legami familiari[61] — e forse anche deluso dai resoconti di altri gruppi di sansimoniani secondo i quali neanche gruppi isolati come i cristiani malabaresi delle coste d'India non erano riusciti a preservare la purezza del rapporto ideale uomo-donna nell'ambito del cristianesimo[62]. Egli si trovò un nome di proprio gradimento, quello del profeta Ismaele, anch'egli figlio di una schiava (e non riconosciuto dal padre) nonché presunto scopritore «di una fonte d'acqua presso la Mecca»[63].

In Algeria, recentemente colonizzata dai francesi, Urbain trovò la sua «oasi» all'ombra di Enfantin, «gigantesco palmizio nel mio deserto»[64] che giunse nel 1839 al seguito di una missione scientifica. Urbain, che era già sul posto dal 1837, iniziò una lunga carriera di interprete ufficiale militare per una sérié di alti funzionari francesi a cominciare dal duca d'Orléans[65] per finire con Napoleone III. Urbain era convinto di essere stato scelto per mediare fra Oriente ed Occidente; e che l'anello di congiunzione che egli rappresentava personalmente fra i francesi e gli arabi stessi fosse il cardine della riconciliazione imminente. «È prossimo il giorno», disse agli arabi,

> in cui voi vi presenterete al cospetto delle nazioni per chiedere loro di rendervi conto delle ricchezze che avete finora depositato nel loro seno. L'Oriente e l'Occidente appartengono a Dio ed egli sta spingendo l'uno verso l'altro[66].

Urbain si tuffò in studi linguistici ed etnografici della sua terra adottiva. L’idea di Enfantin della riconciliazione fra Oriente ed Occidente parve per un attimo materializzarsi in Algeria tramite la figura di Urbain, metà nero, metà bianco, «che abbracciò l’islam senza rinunciare al cristianesimo»[67], scrivendo poesie sia in francese sia in arabo.

Nel 1839 Urbain aggiunse al repertorio sansimoniano di conflitti da risolversi nell’imminente «associazione universale» delle genti l’idea di riconciliazione fra le razze umane. Le *Lettere sulla razza nera e la razza bianca,* che egli scambiò con il gesuita sansimoniano Gustave d’Eichtal, ipotizzano quella riconciliazione per mezzo della creazione di una nuova razza mulatta. Eichtal era palesemente affascinato dalla sua relazione personale con Urbain, rapporto che portò alla collaborazione nel 1836-1839 ai *Due mondi*, un’opera perduta[68].

Urbain fu a Parigi durante la rivoluzione del 1848. Catturato dalla «febbre rivoluzionaria», egli prestò servizio insieme con Eichtal in un’unità della Guardia Nazionale comandata da Rodrigues[69]. Il principale contributo sansimoniano agli eventi rivoluzionari in Algeria fu la brillante difesa della più importante organizzazione rivoluzionaria indigena, i Figli di Cartagine, da parte del primo animatore della diaspora orientale di sansimoniani: Emile Barrault[70]. Pur plaudendo alla loro causa, egli ammoni gli imputati redarguendoli sui pericoli della *fantasmagorie révolutionnaire* in un clima di congiura: «Si la democratie conspire, elle abdique»[71]. La maggior parte della comunità europea in Algeria fu tanto persuasa dalla sua arringa che i rivoluzionari finirono per essere visti alla stregua di un innocuo anacronismo. Fu impartita una beve condanna, e il prestigio dei sansimoniani raggiunse l’apice in Algeria. Comunque le loro attività nel corso degli anni cinquanta, anni contro-rivoluzionari, post-romantici, riguardarono soprattutto lo sviluppo tecnocratico o la costruzione di ponti attività quest’ultima sostenuta in particolare da Urbain.

Dopo un vita spesa nell’intento di riavvicinare i due mondi

(più recentemente sotto lo pseudonimo di Voisin, «vicino»), Urbain pubblicò una battagliera, rivoluzionaria difesa della cultura indigena contro l'europeizzazione forzata: *L'Algeria agli Algerini,* del 1860[72]. Questo titolo sarebbe stato il prototipo di innumerevoli appelli dello stesso genere in epoca più tarda; ma ad Urbain fu personalmente ispirato dalla storia della moglie moresca, che per lui simboleggiava la sofferenza delle genti arabe. Napoleone III rimase impressionato da questa come da altre opere di Urbain. Egli conobbe Urbain come interprete ufficiale durante il suo viaggio ad Algeri, e diede all'anziano arabofilo l'illusione di aver adottato le sue idee dichiarando nel 1862:

> Come possiamo aspettarci la pacificazione di un paese quando la popolazione quasi per intero vi è incessantemente vessata [...]. Sarebbe necessario deportare l'intera popolazione araba nel deserto e infliggerle lo stesso destino degli indiani del Nord America[73].

Si tratta della classica ammissione dell'impossibilità di sostenere un dominio coloniale su di una cultura ostile. La tragedia non sta nel fatto che Napoleone III non onorasse l'impegno preso per la auto-determinazione nazionale, ma soprattutto nel fatto che gente come Urbain fosse convinta che egli lo avrebbe fatto[74]. Fu l'ultima di una lunga serie di illusioni napoleoniche che cominciò con le proposte di Saint-Simon al primo Bonaparte ed ebbe fine con il docile asservimento dei sansimoniani superstiti come banchieri e costruttori di ferrovie per Napoleone III. Anche dopo la caduta di Napoleone, nel 1870, Urbain continuò ad essere convinto che nel Nord Africa francese di fatto stesse avendo luogo una sorta di riconciliazione fra Oriente ed Occidente.

Un secolo dopo Urbain, un altro nero sarebbe giunto dalle Indie Occidentali per far propria la causa algerina, ma predicando una violenza eroica, terapeutica e non certo la filosofia conciliante di Urbain e dei vecchi sansimoniani. Sembrava davvero giunto il tempo perché «le nazioni del mondo» rendessero «conto delle ricchezze» strappate ai paesi poveri, come Urbain aveva predetto. Ma il rendiconto di Frantz

Fanon non fu basato sulla tranquilla fiducia di Urbain che sia «l'Oriente sia l'Occidente appertengano a Dio», ma piuttosto sulla fredda convinzione che l'Occidente diabolico debba essere schiacciato da una sollevazione di massa dei *damnés de la terre.*

Eppure, queste parole — titolo della più famosa opera di Fanon — non vengono da una canzone indigena, ma da un poeta rivoluzionario francese, Eugène de Pottier, il cui inno ai comunardi fucilati divenne l'*Internazionale.* Non fu solo da tradizioni indigene o da profeti visionari come Urbain che i «dannati della terra» assunsero il proprio ideale di liberazione nel ventesimo secolo, quanto piuttosto da una nuova generazione di rivoluzionari politici europei cullati meno nel romantico sansimonismo di Urbain, e maggiormente avvezzi alla realtà delle prigioni politiche — come quella dell'Isola del Diavolo, nel mondo tropicale che Urbain si era lasciato alle spalle.

## *Gli hegeliani*

I «giovani» hegeliani — ovvero la «sinistra» hegeliana — trasformarono lo storicismo approssimativo dei sansimoniani e altri ancora in una coerente teorizzazione rivoluzionaria. La loro influenza (così come quella dei sansimoniani) cominciò solo dopo la morte del maestro. Lo hegelismo di sinistra nacque alla fine degli anni trenta del diciannovesimo secolo, circa un decennio dopo la comparsa del movimento sansimoniano, come bandiera della gioventù radicale ad est del Reno. Aleksandr Herzen, uno dei fondatori della tradizione rivoluzionaria russa, rappresenta il prototipo dell'intellettuale passato da una prima infatuazione per Saint-Simon, le opere del quale egli si era «portato in giro come un Corano», a Hegel, nel quale trovò «l'algebra della rivoluzione»[75]. Le metafore furono scelte a puntino: Saint-Simon favorì la visione del

paradiso materiale, Hegel il metodo per raggiungerlo.

L'impazienza della nuova generazione rivoluzionaria portò a una certa mescolanza fra sansimonismo e hegelismo nel corso dei frustranti anni trenta. Alcuni dei più vecchi sansimoniani si dedicarono allo studio di Hegel[76]; e giovani slavi come Herzen furono notevolmente influenzati dai ben più radicali giovani hegeliani. L'intero fenomeno dello hegelismo di sinistra è stato di fatto descritto come «niente più che un sansimonismo hegelizzato o uno hegelismo sansimonizzato»[77].

## La pedagogia prussiana

Per comprendere i giovani hegeliani, è necessario spostarsi dalle avventurose prospettive dei sansimoniani al mondo più tranquillo di un intellettualismo astratto: dagli ingegneri pratici dell'Ecole Polytechnique ai meditabondi filosofi dell'Università di Berlino. Se il sansimonismo fu la religione dei *polytechniciens* nella Francia post-rivoluzionaria, lo hegelismo divenne la religione degli studenti universitari nella Prussia post-riformista.

La nuova Università di Berlino fu il centro intellettuale della riscossa della Prussia dopo l'umiliazione infertale da Napoleone; ed Hegel fu al centro di questa vita intellettuale non solo come professore di filosofia dal 1818 alla sua morte, nel 1831, ma per molti anni ancora. Fondata nel 1809, l'Università di Berlino fu sotto molti aspetti la prima università moderna: cittadina, orientata alla ricerca, finanziata dallo stato, libera dai tradizionali controlli religiosi[78]. Berlino stava all'apice dell'intero sistema d'istruzione statale della Prussia delle riforme. Deliberatamente istituita nella capitale anziché nella solita, sonnolenta cittadina di provincia, l'Università di Berlino era permeata da un'atmosfera di aspettativa politica e di novità intellettuale sia fra i suoi insolitamente giovani professori (per la maggior parte sui trenta quarant'anni) sia fra i suoi dotati studenti. L'istituto di Berlino sorse su di una solida

tradizione tedesca che aveva già esteso e modernizzato l'idea universitaria — precisamente a Halle alla fine del diciassettesimo secolo e a Göttingen a metà del diciottesimo. Ma il trattato di Tilsit del 1807 privò lo stato prussiano di queste due perle e, di conseguenza, le speranze di tutta la Prussia furono convogliate sulla nuova università di Berlino, la prima ad essere organizzata attorno alla biblioteca e al laboratorio invece che all'aula di lezione. L'università spronava le matricole alla ricerca piuttosto che allo studio mnemonico, faceva loro intravvedere la possibilità di scoprire verità nuove anziché propagare quelle vecchie. La preparazione a Berlino era costruita nella partecipazione alle ricerche di un professore anziché nella copertura di un prescritto curriculum preordinato. Ci fu un accentramento degli interessi sugli istituti di ricerca — ne furono aggiunti dodici durante i primi dieci anni di vita dell'università — anziché sulla facoltà di teologia, fino allora dominante. E anche in quest'ultima era evidente, nel carattere intra-confessionale a controllo statale impressole da Friedrich Schleiermacher, l'elemento innovatore generale.

L'Università di Berlino segnò una nuova fase non solo nello sviluppo degli studi superiori, ma anche nel rapporto fra istruzione e società, dal momento che si trattava di una creazione dello stato, per l'addestramento e la preparazione della nuova élite prussiana. L'opera più celebre di Schleiermacher furono i *Sermoni patriottici;* e lo scritto più conosciuto di Fichte, il primo rettore e professore di filosofia presso l'università, furono i *Discorsi alla nazione tedesca* del 1807.

All'epoca in cui Hegel successe a Fichte in cattedra, nel 1819, in Prussia era ormai svanita l'iniziale ventata d'ottimismo. Erano state imposte restrizioni sull'attività studentesca, e il mondo di lingua tedesca anziché dalla Prussia delle riforme era dominato dal conservatorismo della monarchia asburgica. Ma gli interessi politici di Hegel erano d'antica data, e risalivano fin da quando, giovane studente di teologia, egli sostituì alle preghiere del mattino la lettura dei giornali inglesi. Questa lettura divenne «una sorta di preghiera

mattutina realistica. Uno può scegliere come orientarsi nei confronti del mondo, tramite Dio oppure tramite il mondo stesso»[79].

Il «mondo» di Hegel era essenzialmente politico. Profondamente scosso dalle speranze destate dalla rivoluzione francese, egli incentrò la sua filosofia sull'obiettivo della liberazione politica universale: «Nessun'altra filosofia è stata tanto intimamente una filosofia della rivoluzione»[80]. Gli intellettuali marxisti continuano a insistere sulla portata rivoluzionaria di Hegel: come primo grande pensatore che insistette sia sulla rivoluzione industriale sia su quella francese[81], come filosofo la cui influenza fu basilare per Lenin come già per Marx[82].

Hegel fu particolarmente colpito da Napoleone, modello inconscio per il suo ideale di personaggio di levatura storicomondiale. Egli scrisse di Napoleone a Jena nel 1806:

> Ho visto Napoleone, spirito del mondo, attraversare la città. È stato veramente meraviglioso vedere, concentrato in un solo punto, a cavallo, l'individuo che devasta il mondo e ne diventa padrone[83].

Qui abbiamo la semplificazione estrema, il *point parfait* dell'intelligenza imperiale. Il complesso sistema di pensiero hegeliano ricevette la sua messa a fuoco con quel potere «concentrato in un solo punto» che avrebbe reso tutto possibile. Quando la reazione politica soverchiò le innovazioni napoleoniche e le riforme prussiane, Hegel cercò di trasformare la sua filosofia in un'arma politica. E, di fatto, riuscì a politicizzare la filosofia: le sue lezioni soddisfarono quell'anelito al potere e all'«impegno» caratteristico dell'Università di Berlino — come nella maggior parte degli ambienti intellettuali moderni.

Prima di tutto, Hegel espresse la fiducia assoluta del pensatore nei confronti del proprio pensiero. Data per assoluta la capacità del pensatore di abbracciare l'intero quadro storico, i particolari del contesto diventavano relativi[84]. Hegel accettava la convinzione romantica che la verità fosse rivelata

nelle singolarità della storia piuttosto che in un ordine naturale statico, e ciò nondimeno fece propria contemporaneamente l'idea illuminista che tutto il reale soggiacesse a un processo razionale. Così applicò il metodo razionale ai fenomeni di maggior interesse per l'intelletto romantico: arte, filosofia, e religione.

Egli aveva esordito come studente di teologia alla ricerca di una teodicea, della spiegazione del rapporto fra Dio e l'uomo, e finì invece con il creare un nuovo Dio: lo «spirito del mondo». Proprio come Hegel concepiva la propria cattedra alla stregua di coagulante della varietà intellettuale presente all'Università di Berlino, così lo Spirito del Mondo avrebbe rappresentato la giustificazione razionale del processo storico; proprio come l'Università di Berlino avrebbe dovuto essere la dinamo per la rigenerazione della società tedesca, così la filosofia di Hegel doveva essere la sua fonte d'energia.

Nell'insistenza degli antichi greci sul fatto che l'uomo sia un animale politico Hegel trovò l'antidoto alla misantropia romantica. Secondo Hegel, la contemplazione narcisistica dell'io non era altro che la vecchia idea dell'inferno: il significato letterale di *hypochondria*. Il mondo dello spirito (o dell'intelletto, il termine tedesco *Geist* ha entrambi i significati) costituiva una via d'uscita, perché l'intelletto basta a se stesso nella propria attività. L'esame delle vicissitudini dello spirito — la «fenomenologia dello spirito», come la chiamò lui — appariva come una sorta di compensazione per la sconfitta in battaglia. La «scienza della coscienza» di Hegel fu vista come forza ordinatrice dell'universo. Nella sua opera successiva il filosofo sostenne che la tendenza individuale all'«alienazione» generale fosse strettamente correlata all'andamento della storia stessa, oscillante fra separazione e riconciliazione: la tesi genera l'antitesi, ed entrambe sono risolte dallo stesso spirito ad un livello superiore di sintesi. Al pari della storia, il pensiero muove in avanti attraverso queste tensioni verso il puro spirito — il vecchio ideale greco della contemplazione contemplante.

I giovani intellettuali europei dell'Ottocento furono

affascinati dall'ipotesi che la loro coscienza intellettuale e la loro alienazione personale li ponesse in un rapporto speciale con lo Spirito del Mondo. Conciliare ragione e rivelazione non presentava nessun problema per il novello Tommaso d'Aquino del protestantesimo. Hegel concepiva tutte le credenze religiose storicamente, come espressione razionale di ciò che era implicito nel sentimento religioso in una data epoca. Si crede in una particolare formulazione essenzialmente perché si crede nella giustezza del processo di cui essa fa parte: così come le organizzazioni politiche sono necessarie per dare espressione oggettiva all'esigenza di socialità, le chiese sono la necessaria oggettivazione del sentimento di paura comune agli uomini. La verità ultima sta solo nel processo stesso — che muove attraverso, ma oltre, tutte le forme di oggettivazione storica, parziale. La storia è il processo attraverso il quale lo spirito assoluto attinge alla libertà assoluta. L'unica, autentica libertà per ogni uomo sta nel conoscere le intime leggi di quel processo e le sue determinazioni necessarie.

Così, Hegel assegnò priorità alla conoscenza dei meccanismi di funzionamento della storia. Tutta la verità si realizza nella storia, e ogni parte della realtà è comprensibile solo nel contesto storico generale.

Ma il più importante fra i tanti aspetti dell'immensa influenza di Hegel fu quello che il suo pensiero esercitò nei confronti dei cosiddetti «giovani hegeliani», o «sinistra hegeliana»; questa nuova generazione di radicali trasse dal suo lascito intellettuale la credenza nella necessità dialettica e nella direzione rivoluzionaria della storia.

Naturalmente, come ogni altro hegelismo, anche quello rivoluzionario era basato solo su di una lettura parziale della produzione hegeliana. Al pari di Saint-Simon, Hegel non intendeva affatto dare il via ad una nuova rivoluzione: egli intendeva soltanto risolvere i conflitti lasciati in eredità dalla vecchia. Ma il sedentario professore di Berlino con la sua tabacchiera e il suo stile di vita tutto *haute bourgeois* partorì l'idea più rivoluzionaria di tutte: il metodo dialettico.

Sostenendo che la storia, al pari del pensiero, proceda progressivamente attraverso contraddizione e conflitto, Hegel giustificò un nuovo tipo di militanza basato su ciò che potrebbe essere chiamato il potere del pensiero negativo. Originariamente, come si sa, per Hegel la dialettica era un concetto positivo, di conciliazione: la direzione generale era in avanti e in alto, e ogni nuova sintesi tendeva a superare (nel senso di *aufheben)* il precedente livello di civiltà. Ma, dal momento che la storia procede per contraddizione, il metodo di Hegel suggeriva che ogni nuova affermazione desse necessariamente luogo ad una negazione. Questa tensione, a sua volta, avrebbe dato luogo alla «negazione della negazione», una nuova sintesi.

Poiché il contenuto essenziale della storia è il pensiero, gli elementi chiave del suo sviluppo sono le idee. Per capire quali fossero le idee determinanti, critiche, per una data epoca, sarebbe stato necessario un nuovo tipo di pensiero speculativo che trascendesse la visione unilaterale sia del ragionamento astorico (che egli chiamava *raisonnement)* sia dell'immaginazione irragionevole (che chiamava *Vorstellung o* «rappresentazione», il termine favorito del suo rivale Schopenauer): era invece necessario indagare la realtà tramite riflessione per scoprire la «chiave», il «concetto» (*Begriff)* della verità storica celata. Sintonizzandosi su questo *Zeitgeist* («spirito dell'epoca») l'intellettuale attingeva a quell'impegno che altrimenti rischiava di mancare nella caoticità del mondo.

La storia, per Hegel, avrebbe condotto l'uomo dal regno della necessità a quello della libertà attraverso lo sviluppo progressivo della civiltà occidentale. Dopo l'avvento del monoteismo, in cui la libertà fu posta per l'uno (Dio), e il successivo trionfo della Riforma, in cui la libertà fu rivendicata per tutti grazie a Lutero, Hegel sentiva che, nell'epoca presente, l'idea di libertà avrebbe infine attinto la forma politica attraverso il nuovo tipo di stato che era stato proposto da Federico il Grande e in parte realizzato dalle riforme prussiane. In un certo senso, dunque, la concezione hegeliana era semplicemente la giustificazione della vocazione personale

del filosofo a diventare pedagogo in capo della Prussia delle riforme. La storia stava trasformando l’idea astratta in forma concreta, e la Prussia faceva da battistrada: cosa di più importante per la storia che assumere il ruolo chiave nell’istituzione chiave dello stato chiave?

Il senso di destino e presunzione che Hegel allacciò allo studio della filosofia a Berlino ebbe seguito dopo la sua morte; ma risultò difficile alla nuova generazione di studenti che affluì nella capitale prussiana dall’Europa centrale e orientale condividere l’ottimismo di Hegel sullo stato come strumento chiave del processo storico. Dopo aver schiacciato l’insurrezione polacca del 1831 e proclamato la dottrina assolutistica di «Ortodossia, Autocrazia, e Nazionalità» nel 1833, lo zar Nicola I di Russia fece sempre maggior affidamento sull’appoggio dei suoi parenti conservatori titolari della casata di Prussia; e quando il nuovo re di Prussia, Federico Guglielmo IV, deluse le aspettative legate alla sua incoronazione, avvenuta nel 1840, e si dimostrò ancor più reazionario del suo predecessore, il nuovo gruppo di giovani hegeliani cominciò a dare un’interpretazione rivoluzionaria del messaggio del loro maestro.

Prima di dedicarci ai marxisti tedeschi e ai rivoluzionari russi, dobbiamo delineare il risveglio slavo che ebbe luogo sotto il verbo di Hegel e la *leadership* dei polacchi.

### Il risveglio slavo

La nuova generazione di polacchi, umiliata per la scomparsa della propria nazione, fu notevolmente attratta dalla nuova atmosfera intellettuale tedesca. Operando soprattutto a Poznan, nella relativa libertà dell’occupazione prussiana, questi polacchi trasformarono l’hegelismo in un’arma rivoluzionaria e coniarono un nuovo talismano verbale per la successiva storia degli slavi: *intelligentsia.*

Il fondatore dello hegelismo rivoluzionario, August Cieszkowski, giunse a Berlino nel 1832. proprio all'Indomani

della morte di Hegel. Durante un viaggio a Parigi nel 1836-1838, egli soggiacque all'influenza sansimoniana e fourierista e al suo ritorno a Berlino nel 1838 pubblicò la fondamentale *Prolegomeni a una storiosofia.* Nonostante il titolo pretenzioso e la scadente prosa tedesca, Cieszkowski veicolò un messaggio molto semplice accreditando al suo maestro la paternità di una radicale, e finale, «scienza della storia» (il significato letterale di storiosofia).

La storia, sostiene Cieszkowski, si muove dialetticamente attraverso tre epoche successive: sentimento pensiero azione. L'epoca del sentimento è quella dell'antichità; quella del pensiero si dipana dalla nascita di Cristo alla morte di Hegel; e la terza sarebbe l'età attuale, destinata a tradurre la filosofia in azione.

Cieszkowski introdusse il termine greco *praxis* per indicare quelle «attività pratiche» che egli vedeva alla base della nuova epoca. L'anelito alla «filosofia dell'azione» divenne centrale per i pensatori più rivoluzionari del gruppo: prima i radicali polacchi[85], poi il rivoluzionario russo Nikolaj Ogarev nel 1841 [86], e infine Karl Marx.

Nei suoi *Manoscritti filosofici* del 1844 Marx tentò di presentare un pensiero traducibile in azione, sia attingendo direttamente all'attività rivoluzionaria sia attaccando il pensiero speculativo in nome dello «studio della prassi sociale»[87]. Questo studio della società nel suo contesto storico concreto era poco più che una versione tedesca della «fisiologia sociale» dei sansimoniani; ma voleva anche essere il modo per superare il senso di divisione fra gli uomini, delineando un mondo nuovo in cui tendessero a manifestarsi «l'uomo totale e la società totale»[88]. Così, sebbene molti giovani hegeliani fornissero risposte ai bisogni concreti della società, essi manifestavano nel contempo la loro esigenza psicologica di uno scopo nella vita: la propria riconciliazione con gli altri uomini, oltre che con se stessi.

Più solitario e tormentato era l'intellettuale, più universale tendeva a diventare il suo ideale; così i polacchi, che avevano

perduto la loro identità nazionale nel 1831 ed erano imbevuti di hegelismo dalla vicina Prussia, produssero un gruppo di ideologi piccolo ma altamente creativo che respinse il predominante orizzonte nazionalistico polacco per una concezione più universale della rivoluzione sociale.

Un sansimoniano polacco, Bogdan Janski, era stato il primo ad usare il termine «rivoluzione sociale» negli anni trenta del diciannovesimo secolo[89], proprio poco prima di fondare il nuovo ordine religioso conservatore della Resurrezione. Anche Cieszkowski mosse dall'ideologia alla cosmologia allo scopo di ottenere simboli validi per una trasformazione sociale di portata mondiale. In opposizione all'idea di Mickiewicz di una nazione-messia, egli sostenne che già il *Padre nostro* contenesse la profezia dell'incombente utopia sociale. Nel suo enorme, incompiuto lavoro degli anni quaranta, *Padre nostro,* Cieszkowski sostenne che il Regno fosse ormai alle porte «in terra come già è nei cieli»; e un'«umanità organica» reintegrata avrebbe fatto il suo ingresso nella nuova era dello «Spirito santo» in cui tutte le identità nazionali sarebbero scomparse davanti al Governo Centrale dell'Umanità, al Tribunale Internazionale Universale, e al Consiglio Universale dei Popoli[90].

Nel 1843, B.F. Trentowski inventò la parola «cibernetica» per indicare la nuova forma di tecnologia sociale razionale che secondo lui avrebbe trasformato i destini dell'umanità. La sua opera, sconosciuta ai più, *Relazione fra filosofia e cibernetica; o dell'arte di governo delle nazioni,* fu madrina anche del termine «intelligentsia»: in un passaggio polemico nei confronti del poeta nazionalista Adam Mickiewicz, Trentowski lo definì slegato dalla «nuova generazione e dal nuovo spirito»; «tremebondo al solo pensiero che lo scettro con cui domina la intelligentsia polacca gli venga strappato»[91]. Trentowski aveva studiato in Germania, e pubblicò il suo trattato a Poznan, dove la censura prussiana era un minimo più liberale di quella vigente nelle parti della Polonia occupate rispettivamente da Austria e Russia. L'anno seguente, nella

stessa città, il termine «intelligentsia progressista» apparve su di un periodico diretto da Karol Libelt, uno hegeliano polacco che aveva studiato a Berlino fatto pratica politica a Parigi[92]; e nel suo *Amore per la madrepatria,* scritto nello stesso 1844, Libelt descrisse questa intelligentsia come

> l'insieme di coloro che, avendo ricevuto vasta ed accurata educazione e istruzione in scuole e istituti superiori, si trovano alla testa della nazione come studiosi, funzionari, insegnanti, ecclesiastici, industriali - insomma tutti coloro che la guidano in virtù della loro preparazione superiore, dei loro lumi[95].

Fu nella Russia degli anni sessanta del diciannovesimo secolo che l'intelligentsia acquisì per la prima volta piena coscienza di élite intellettuale svincolata da legami tradizionali e votata al cambiamento sociale radicale[94]. Libelt propose la *Rinuncia* schilleriana, un poema divenuto «particolarmente popolare in Russia»[95], per esortare allo spirito di sacrificio mostrato dai fondatori dell'intelligentsia rivoluzionaria di quel paese, Herzen e Ogarev. Il poema presenta la scelta fra la soddisfazione nel presente e la speranza per il futuro: non c'è bisogno di aggiungere che i rivoluzionari slavi avessero scelto, fin dagli anni quaranta, di vivere per la speranza.

Ogarev, studente in Germania, indicò la strada con la sua dichiarazione che «non tutto ciò che è reale è razionale, ma tutto ciò che è razionale dovrà diventare reale. La filosofia dell'azione è oggigiorno lo strumento migliore [...] una teoria seguendo la quale la realtà irrazionale diventerà razionale. Prassi è storia». L'azione rivoluzionaria è la cura per l'alienazione, la risposta appropriata all'età presente, e un mezzo per trasformare le astrazioni hegeliane in «qualcosa di personale»[96].

Gli amici di Ogarev, gli «esuli romantici» Bakunin e Herzen, produssero sforzi particolarmente intensi per mescolare il personale con l'universale e rispondere così all'invito di Cieszkowski per una filosofia dell'azione[97]. I russi sperimentavano il doppio disagio dato loro dall'essere aristocratici provinciali e intellettuali alienati; essi pativano

l’acuta sensazione di essere come gli «uomini superflui» della letteratura russa, con ancor meno possibilità dei prussiani per un intervento attivo a livello sociale. Ma, in una Prussia più coinvolta nello sviluppo economico (attraverso lo *Zollverein,* la nuova unione doganale del 1834) piuttosto che nello sviluppo politico o degli studi, anche molti tedeschi si sentivano frustrati; e giovani intellettuali negletti e precari tendevano a riaffermare le proprie convinzioni esagerando la malafede delle classi dominanti.

Nessuno fra i giovani hegeliani più in vista aveva seriamente sofferto per mano delle autorità dell’Europa conservatrice e reazionaria; e la maggior parte di loro non era mai entrata in una fabbrica. La loro era una rivolta mentale, spirituale — generata da una nuova concezione filosofica piuttosto che da vecchie ingiustizie. Essi parlavano dall’esilio — russi a Berlino e Parigi, prussiani a Ginevra e Bruxelles, polacchi ovunque. Parlavano tante lingue — ma sempre in toni profetici: proprio come i profeti cristiani identificarono i governanti oppressivi con l’Anticristo allo scopo di intensificare nel popolo l’attesa del vero Cristo liberatore, così i giovani profeti hegeliani proclamarono la malvagità dei governanti dell’epoca allo scopo di acuire la sete di rivoluzione.

Lo hegelismo rivoluzionario raggiunse l’apice nella vita di Edward Dembowski, il giornalista aristocratico che fu ucciso a ventitré anni mentre difendeva il regime rivoluzionario forse più radicale che sia mai apparso nel diciannovesimo secolo in Europa. Dembowski era stato agitatore preminente a Poznan ed esempio quintessenziale del fenomeno cui Libelt aveva per primo dato un nome: l’intelligentsia progressista. All’età di vent’anni egli fu mobilitato in campo rivoluzionario dalla dottrina della distruzione creativa avanzata da Bakunin nell’articolo del 1842. L’anno seguente, Dembowski pubblicò sul giornale di Libelt il primo di una lunga serie di articoli in cui la filosofia astratta veniva mobilitata per giustificare l’attività rivoluzionaria concreta. Il suo *Alcuni pensieri sull’eclettismo* metteva in guardia contro l’uso dello hegelismo per la riconciliazione delle contraddizioni: questo genere di

impostazione «eclettica» avrebbe infatti giocato a favore delle classi dominanti. L'ateismo era essenziale, dal momento che «la scuola hegeliana di sinistra» si poneva «assolutamente al polo opposto del radicalismo religioso»; solo la negazione e la distruzione pure avrebbero potuto condurre ad un'azione creativa, concreta, tale da sortire effetti sulla «sostanza sensoria» della vita reale[98].

Nel suo articolo principale, *Pensieri sul futuro della filosofia* del 1845, Dembowski propugnava una filosofia nazionale, polacca, della rivoluzione che sintetizzasse il pensiero tedesco e l'azione francese[99]. Egli tracciò una tavola di corrispondenza fra i pensatori tedeschi e gli uomini d'azione francesi: Kant-Robespierre, Fichte-Babeuf, Schelling-Saint-Simon, Hegel-Fourier, e Feuerbach-Proudhon. Quest'ultima accoppiata esauriva le potenzialità rispettivamente della filosofia e della critica sociale pervenendo da un lato al materialismo ateistico e dall'altro al totale rifiuto dell'autorità politica[100]. Ormai restava solo da tradurre queste idee in una rivoluzione creativa, necessariamente sanguinosa, sulla sacra terra di Polonia. Quando l'insurrezione contadina in Galizia innescò disordini in tutto il resto della Polonia occupata, Dembowski colse al volo la possibilità di porre in pratica questa «filosofia nazionale». Il filosofo ventitreenne assunse la guida del governo rivoluzionario che prese il potere nella Libera città di Cracovia. L'antica capitale aveva recentemente acquisito nuova importanza come unica parte della Polonia non occupata e come capoluogo di una piccola regione in cui i contadini erano già liberi, a differenza del resto dell'Est slavo.

Nel 1846, nell'anniversario di George Washington, a Cracovia fu proclamato un governo nazionale di Polonia, e due giorni dopo Dembowski divenne *de facto* leader della «Repubblica di Cracovia». I suoi dieci giorni di vita scossero l'Europa con la proclamazione del suffragio universale, l'istituzione di fabbriche a partecipazione statale, l'abolizione dei grandi latifondi cosicché «tutti potessero usufruire della terra secondo i meriti e le capacità» [101]. Impegnato nel

difficile compito di soddisfare e placare un poco il contadiname scatenato, Dembowski uscì dalla città per incontrare le truppe austriache in avanzata — nella speranza che accettassero di fermarsi fuori dalla città per neutralizzare quelle russe. Ma Dembowski fu ucciso dagli austriaci, che annetterono l'ultima vestigia di Polonia libera dopo che i russi ebbero occupato Cracovia il 3 marzo.

Gli sfortunati polacchi cominciarono a passare dalla filosofia astratta ad argomenti più concreti. Il cugino più anziano di Dembowski, Henryk Kamienski indicò la strada con due grossi lavori pubblicati nel 1843-1845: *La filosofia dell'economia materiale della società umana* e *Delle verità viventi del popolo polacco*[102]. Il primo discute dei meccanismi del mutamento socio-economico; il secondo dell'impiego tattico della violenza rivoluzionaria. Quest'ultimo prevedeva lo scoppio di una rivoluzione agraria in seguito ad una preparazione guerrigliera e ad una calibrata campagna di terrorismo rivoluzionario. Nella ricerca su questo soggetto — come per molti altri versi — la Polonia degli anni quaranta anticipò la Russia degli anni sessanta. Fra questi due momenti sopravvennero le sollevazioni in Occidente: la «rivoluzione degli intellettuali» del 1848, nella quale né la Polonia occupata né la sonnolenta Russia svolsero alcun ruolo.

## *Lo scontro degli «ismi» nel 1848*

All'inizio del 1848 un'ondata di rivoluzioni attraversò l'Europa. Fu più estesa e durò più a lungo di quella del 1830; ma fallì ovunque — e mise fine a quel «senso eccitante di possibilità pressoché illimitate»[103] che aveva fino allora predominato fra i rivoluzionari. Dopo il 1848, generalmente il calcolo rimpiazzò l'entusiasmo; la realtà prosaica dello *state-building* e dello sviluppo industriale soppiantarono la visione romantica di una nuova nazione o di una nuova comunità

sociale. D’ora in avanti, le rivoluzioni sarebbero state causate essenzialmente da sconfitte in guerre all’esterno anziché da insurrezioni sociali all’interno.

Prese nel loro complesso, le rivoluzioni del 1848 rivelano un carattere più fluido che solido: un’infiltrazione alle fondamenta piuttosto che una autentica presa del potere, o anche solo una definizione di programmi. Si trattò di un contagio dello spirito in mezzo a una confusione dell’autorità.

Le insurrezioni furono attizzate da una nuova generazione di pensatori ambiziosi, e molto variegati fra loro. Gli artigiani minacciati dai cambiamenti socio-economici e altri elementi instabili delle grandi città dell’Europa continentale rappresentarono il materiale combustibile. Le strutture tradizionali furono indebolite dalla depressione economica in basso e dall’inettitudine politica in alto: il turbine di esperimento politico e di entusiasmo poetico che ne risultò è stato definito forse nel migliore dei modi come «rivoluzione degli intellettuali»[104].

Questa rivoluzione potrebbe risultare più interessante per il mondo occidentale di fine ventesimo secolo, mondo ideologicamente insicuro, di quanto non fu per l’Europa di fine diciannovesimo, ben salda nelle proprie certezze. Come ultima grande sollevazione di un’Europa essenzialmente pre-industriale, il 1848 crebbe su parecchi elementi-base identici a quelli su cui si è sviluppata la prima sollevazione interna all’Occidente, essenzialmente post-industriale, della fine anni sessanta del nostro secolo. Entrambi i movimenti assunsero subito un carattere transnazionale — e colpirono più a fondo nelle società in cui riuscirono a contagiare gli elementi urbani recenti e non ancora acculturati. Gli irlandesi a Londra, i sassoni a Berlino, e i provinciali a Parigi[105] svolsero un ruolo nell’agitazione degli ultimi anni quaranta del secolo scorso assolutamente analogo a quello dei neri delle città americane alla fine degli anni sessanta del nostro.

Naturalmente, le rivoluzioni del 1848 furono molto più estese dei disordini studenteschi del 1968 — e i legami fra

intellettuali e insorti urbani molto più forti. I due movimenti ebbero anche cause molto diverse; ma entrambi sortirono l'effetto di incoraggiare un indirizzo generale conservatore negli anni che seguirono. Le due sollevazioni condividono inoltre una profonda differenza nei riguardi di quasi ogni altra forma organizzata e ritualizzata di rivolta apparsa durante i 120 anni che le separano, anni di piena industrializzazione e di conflitto geopolitico fra stati sviluppati. Invero, il 1848 e il 1968 rappresentano una sorta di cornice per il conflitto geopolitico dell'era industriale.

Nonostante tutte le loro differenze, i disordini del 1848 e del 1968 cominciarono ciascuno con l'abbattimento del simbolo dominante del potere politico nel mondo occidentale: l'ultimo re di Francia e il presidente «imperiale» degli Stati Uniti. In entrambi i casi poi, la rivolta interna intrattenne un intimo legame storico con una guerra all'esterno, lontana: i disordini del 1848 non ebbero veramente fine se non quando le due maggiori potenze industriali del diciannovesimo secolo, Gran Bretagna e Francia, riuscirono a incanalare le passioni popolari nel primo grande conflitto armato dell'era industriale, la Guerra di Crimea del 1853-1856; e la rivolta della fine anni sessanta del ventesimo secolo non cominciò veramente se non quando il sentimento popolare della massima potenza industriale contemporanea, gli Stati Uniti, insorse contro la guerra in Vietnam.

C'è un'analogia fra queste due guerre — così come fra le rivoluzioni che condussero rispettivamente alla Crimea e al Vietnam. Queste due guerre sanguinose segnano la nascita e probabilmente la morte della violenza rituale di massa organizzata in patria ma sfogata all'estero dagli stati industriali di formazione liberale. Entrambe le guerre furono rigorosamente localizzate in luoghi molto lontani da suddette potenze e subirono un processo di *escalation* graduale. Le dosi furono calcolate da asettici farmacisti ed edulcorate da astuti politici che drammatizzarono la minaccia rappresentata da un regime autoritario e incombente — tramite la strategia del domino — su di un'area instabile (la Russia nei Balcani, la Cina

del sudest asiatico). Entrambe le guerre furono iniziate da riformisti innovatori, idealisti, (Palmerston e Kennedy/Johnson) e furono circonfuse da un alone romantico con la creazione di modelli eroici di combattenti (la Brigata leggera, i Berretti verdi). In entrambi i casi successo e fallimento dipesero dalle nuove tecnologie e dalle comunicazioni di massa. In Crimea, il «Times» londinese e la nuova stampa di massa innescarono l'entusiasmo per la guerra e la sete di vittoria. In Vietnam, «New York Times» e il nuovo mezzo di comunicazione di massa, la televisione, aiutarono l'America a sganciarsi dalla guerra.

Nel 1848-1850 l'Inghilterra industrializzata e la Francia in via d'industrializzazione veicolarono per la prima volta e con l'appoggio di tutta la potenza industriale disponibile la forma moderna di guerra nazionale per incanalare, se non per risolvere, le straripanti e ampiamente disorganizzate aspirazioni popolari. Il rituale fu esaurito in Vietnam, negli anni sessanta del nostro secolo, quando alcune di queste aspirazioni ricomparvero nell'America post-industriale in una seconda, e ancora più informe «rivoluzione degli intellettuali». Il fermento del 1968 fece rivivere nel crepuscolo dell'era industriale parte delle forme e delle idee presenti all'alba della stessa era, nel 1848.

Nella prima rivoluzione degli intellettuali, quella del 1848, le nuove idee (gli «ismi») e i nuovi mezzi di comunicazione (il giornalismo di massa) svolsero una funzione centrale. Dai tre ideali base della rivoluzione francese — *la république, la nation, la communauté* — nacquero i tre sistemi di idee che catalizzarono l'impegno degli uomini nell'Europa continentale durante la prima parte del diciannovesimo secolo: *liberalismo, nazionalismo,* e *socialismo.* Dopo la reincarnazione della rivoluzione in Francia nel 1830, questi ismi suscitarono nuove speranze di piena realizzazione rivoluzionaria sia nei rivoluzionari politici che in quelli nazionali e sociali. Le rivoluzioni che nel 1848 dilagarono in Francia e in Europa possono essere viste in termini di interazione e conflitto di questi tre ismi.

Il conflitto di fondo fra aspirazioni politiche moderate e

tensioni sociali radicali fu evidente fin dall’inizio. Sebbene il contesto, almeno in superficie, fosse del tutto simile a quello di una rivoluzione politica classica, come quella del 1830, già le scene delle barricate per le strade davano un tono completamente diverso. Il popolo era più affamato, il clima freddo e teso. Il tenore romantico Nourrit aveva costituito la coreografia centrale nella rappresentazione delle «tre gloriose giornate» del 1830; ma nello sferzante febbraio del 1848, la rivoluzione trovò il suo eroe artistico e portavoce in un attore di vaudeville, Frederick Lemaitre, nella recitazione de Lo *straccivendolo,* dramma sociale della strada.

Lemaitre recitava anche nei melodrammi rivoluzionari tradizionali come quel *Toussaint L'Ouverture* scritto dal poeta che sarebbe diventato ministro degli esteri del nuovo governo provvisorio nel 1848, Lamartine. Ma Lemaitre si dedicò sempre più al vaudeville, drammaticamente legato alla rivoluzione fin da quando il direttore del varietà parigino, Etienne Arago, chiuse il suo teatro e apostrofò il pubblico perché si unisse alla folla rivoluzionaria del 1830, proclamando che «nessuno riderà al Vaudeville mentre Parigi è in lacrime!»[106]. Nel preparare la parte, Lemaitre studiava direttamente con un famoso straccivendolo di Parigi, considerato un critico sociale[107]. Dopo la prima del 1847, Lemaitre rappresentò il dramma quotidianamente — contro le abitudini parigine[108]; e nel 1848, lo *Straccivendolo* si mostrò la *pièce d'occasion* della rivoluzione proprio come nel 1830 lo erano state *Emani* e la *Muta di Portici.*

Una rappresentazione gratuita dell’opera data a mezzogiorno del 24 febbraio per il popolo di Parigi, sorti un tale «effetto indescrivibile» che i «contemporanei sono unanimi ad attribuire ad essa un’influenza notevole nella rivoluzione di febbraio»[109]. Sulla scena, Lemaitre doveva pescare una corona da un sacco di rifiuti, e nell’attimo in cui lo fece, il pubblico esplose cantando la *Marsigliese* nella celebrazione collettiva del passaggio del potere dall’ultimo monarca francese al popolo. Il cannone fece udire la sua voce, il

pubblico gridò *Vive la république!,* e la rappresentazione si trasformò in una manifestazione popolare che Lemaitre definì «uno spettacolo davvero sublime». L'autore dell'opera, rientrato successivamente dall'esilio, ebbe a scrivere che «una vita d'esilio è un prezzo ridotto per una giornata come quella» [110].

In giugno, il governo rivoluzionario provvisorio aprì il fuoco sugli stessi che, come Lemaitre, avevano partecipato di quella sublime giornata. I lavoratori di Parigi avevano raccolto il lamento dello straccivendolo, la lagnanza di dover cercare il «proprio pane nel letamaio» [111], e avevano organizzato 30.000 sottoscrittori per un banchetto del popolo (a soli 25 centesimi a testa contro i 10 franchi dei banchetti elettorali borghesi)[1I2]. Ma questo festino popolare fu proibito, e al divieto seguirono presto le sanguinose «giornate di giugno», con il liberalismo e il socialismo direttamente contrapposti per le strade di Parigi. Nel frattempo, inoltre, la rivoluzione era dilagata in tutta Europa sotto la bandiera del terzo e più attraente «ismo», dell'epoca: il nazionalismo.

Come abbiamo visto, il *nazionalismo* fu l'ideologia rivoluzionaria predominante nel periodo fra il 1830 e il 1848. Alla vigilia del 1848, con la campagna condotta dalla Società di Cirillo e Metodio in Ucraina e dei nazionalisti di Kossuth alla dieta ungherese, le rappresentanze giovanili delle più grosse nazionalità oppresse in ciascuno dei grandi imperi multinazionali, Austria e Russia, aprirono la strada. Poi, nel gennaio del 1848, a Palermo, in Sicilia, scoppiò una rivolta separatista; e gli statisti conservatori si convinsero che la «follia polacca» del nazionalismo rivoluzionario manifestatasi a Cracovia nel 1846 si stesse diffondendo.

Quando a Parigi alla fine di febbraio crollò la monarchia borghese di Luigi Filippo, parve come se la rivolta nazionale fosse legittimata ovunque. Uno *chansonnier* francese, che già aveva definito la campagna nazionale di banchetti come l'inizio di una nuova «festa universale» di tutte le nazioni [113], ora declamava che «Paris est sorti du tombeau /.../

Radieux comme un Christ nouveau»[114]. Ancor prima di acquistare una forma politica definita, il nuovo governo francese giustificava se stesso «per diritto naturale e per diritto nazionale», appellandosi alle nazioni e non ai re d'Europa [115].

Quasi ad immediata risposta, un'ondata di rivoluzioni nazionali spazzò il continente da Copenhagen e Amsterdam a Venezia e al regno di Sardegna. La Germania fu il mulinello centrale delle «giornate di marzo». Metternich, simbolo per eccellenza dell'anti-nazionalismo rassegnò le dimissioni e fuggì. Nel giro di una settimana Berlino seguì Vienna in rivolta; il re di Prussia adottò il tricolore della Germania rivoluzionaria; ed ogni autorità costituita parve prossima al totale tracollo. In questa atmosfera, i rivoluzionari nazionali passarono alle forme politiche costituzionali che avevano tenuto alte le bandiere della rivolta all'inizio dell'era metternichiana. E così, il mondo di lingua tedesca portò al centro della scena la seconda dottrina rivoluzionaria dell'epoca romantica: il liberalismo.

Il *liberalismo* assunse la guida d'Europa fin dalla costituzione di un comitato di cinquanta leader tedeschi in «pre-parlamento» per l'elezione di un'assemblea costituente in una Germania unificata. In aprile fu eletta in Francia un'assemblea costituente in seguito alla prima votazione su scala nazionale per suffragio universale maschile, e quando il governo provvisorio rassegnò le sue dimissioni in maggio, un'assemblea repubblicana moderata ne assunse le funzioni in Francia. In molte regioni italiane furono proclamate repubbliche e costituzioni; e a Praga si riunì un congresso slavo ad imitazione di quello tedesco, che aprì le sedute il 18 maggio a Francoforte.

L'assemblea di Francoforte (830 membri) rappresentò lo sforzo più serio e deciso per realizzare un nuovo assetto costituzionale sul continente, cercando di estendere l'idea francese dei Diritti dell'uomo in una più esaustiva Dichiarazione dei diritti del popolo. Ma nel tentativo di rappresentare «il popolo» direttamente, i parlamentari di

Francoforte si scollarono dalla base e dalle fonti di potere effettivo. In un universo tedesco ancora diviso politicamente ed arretrato economicamente, le autorità locali e principesche gradualmente reclamarono dall'alto il loro potere; contemporaneamente, dal basso, lo spettro della rivoluzione sociale nell'estate del 1848 non fece che spaventare sempre più i liberali borghesi riuniti a Francoforte. I liberali di ieri divennero i conservatori di oggi, e in Germania come ovunque il governo liberale moderato perse la sua patina rivoluzionaria.

Il *socialismo* insieme con il comunismo e altri «ismi» della rivoluzione sociale, cominciò a dominare l'immaginazione europea, particolarmente dopo che la lotta di classe insanguinò le strade di Parigi nel giugno del 1848.

Il malcontento proletario che seguì la depressione economica del 1847, concorse a precipitare la rivoluzione di febbraio. La Commissione per i lavoratori, istituita dal governo provvisorio al Luxembourg, divenne la forza di coagulo della rivoluzione sociale. Questa Commissione del Luxembourg, composta da tre o quattrocento lavoratori rappresentò il foro delle richieste della classe operaia, alcune delle quali (come il riconoscimento del diritto al lavoro e la creazione di *ateliers nationaux)* furono formalmente approvate dall'assemblea.

Gli apostoli stranieri propugnatori di soluzioni socialiste — Robert Owen, Goodwyn Barmby, e Karl Marx — si tuffarono a Parigi. «Il re del mercato è stato rovesciato dall'uomo del lavoro»[116] dichiarò Barmby in marzo, elogiando il presidente socialista della commissione, Louis Blanc, e il suo vice-presidente, «Albert l'artisan» [117]. E il 22 aprile egli scrisse in Inghilterra che «nel tempo in cui questa lettera vi perverrà Parigi avrà già pacificamente socializzato le sue banche, le sue ferrovie, e le sue industrie» [118].

E invece, nel tempo in cui la missiva raggiunse l'Inghilterra, aveva già preso il via il contrattacco conservatore alla Parigi proletaria. Alla fine d'aprile la sinistra fu malamente sconfitta alle elezioni per l'assemblea costituente; rivoluzionari noti della

levatura di un Blanqui furono arrestati in maggio; e in giugno circa diecimila operai furono uccisi o feriti e altri undicimila deportati dalle forze armate dell'assemblea «liberale».

Le «giornate di giugno» ringalluzzirono le forze reazionarie in tutta Europa. Quattro giorni dopo la repressione di Parigi, l'assemblea di Francoforte si appellò al conservatore arciduca d'Austria come «reggente di Germania». Poco più tardi, l'assemblea richiese l'intervento delle truppe prussiane per essere liberata dall'assedio rivoluzionario che la stringeva nella chiesa dove teneva le sue sedute. Con la repressione di una rivolta nel Baden in settembre, e di un'insurrezione proletaria a Berlino in ottobre, l'assemblea spianò la strada al ritorno in grande stile del conservatorismo monarchico in tutto il mondo tedesco (che prese il via con la controrivoluzione della primavera del 1849 a Vienna, città da cui era partita la rivoluzione tedesca proprio un anno prima).

La controrivoluzione trionfante nell'Europa del 1849-1850 beneficiò non solo dell'inesperienza degli intellettuali come leader politici; altrettanto importanti furono i conflitti sotterranei fra le differenti ideologie rivoluzionarie, conflitti che si manifestarono ben presto in superficie.

Il liberalismo tedesco aveva rappresentato fuori dalla Francia la principale fonte di speranza rivoluzionaria; lo stesso Marx aveva chiesto l'abolizione della Lega dei comunisti nella primavera del 1848 per unificare tutte le forze rivoluzionarie dietro una forte rivoluzione «democratico-borghese». Ma i liberali tedeschi furono snervati dal crescere del movimento operaio, e lo spettro del comunismo che questo movimento destava concorse a trasformare i vecchi liberali in nuovi conservatori. Ancor più decisivo fu il profondo conflitto fra gli obiettivi rivoluzionari, un tempo compatibili ma oggi assolutamente rivali, dell'unificazione nazionale e del repubblicanesimo costituzionale. Il primo obiettivo mostrò infatti un maggior potere d'attrazione per le masse insorte. I tedeschi potevano insorgere in odio alla Russia, gli italiani in odio all'Austria, ma sia tedeschi sia italiani si mostrarono disposti — e a volte anche molto favorevoli — a smettere gli

ideali liberal-repubblicani e ad accettare un re. Finché si trattava di un re della loro stessa razza che potesse dar loro un senso d'identità, essi furono pronti a preferire l'ideale di unità nazionale all'ideale liberale di libertà: *Einheit* contro *Freiheit.*

I monarchi reazionari trionfarono ovunque ad est del Reno; e, nel 1851, Francia e Inghilterra sembravano essere rimaste le uniche speranze per i rivoluzionari. L'Inghilterra, che aveva mantenuto un certo grado di libertà civili, accolse i fuoriusciti politici dal continente: la Francia aveva rovesciato il suo ultimo re e istituito una repubblica basata sul suffragio universale. Ma l'Inghilterra era riuscita a devitalizzare l'elemento radicale della sua tradizione liberale tramite l'ingegnosa combinazione di una repressione preventiva e un'oculata assunzione a livello legislativo di parti del programma di riforme dei cartisti.

La manifestazione cartista dell'aprile 1848 a Londra vide la partecipazione della più forte classe operaia urbana e della più preparata piccola borghesia d'Europa. Ma i sostenitori della «violenza fisica» avevano già perso in partenza dentro il movimento. La concentrazione dei manifestanti, vessata dalla pioggia, non riuscì a produrre altro che un'inefficace richiesta di ulteriori diritti democratici, e con questo sostanziale insuccesso l'Inghilterra vide passare il 1848 senza una sola insurrezione, tanto meno una rivoluzione. Il liberalismo prese ancor più le distanze dal militantismo rivoluzionario; e la grande esposizione di merci al Crystal Palace nel 1851 stornò definitivamente gli occhi degli inglesi dagli ideali rivoluzionari alla promessa di prosperità materiale e progresso moderato.

La Francia riservava nel 1851 colpi di ben altro genere alle superstiti speranze di un repubblicanesimo rivoluzionario. Il 2 dicembre, anniversario della grande vittoria di Napoleone I ad Austerlitz, Napoleone III sciolse l'assemblea legislativa e assunse i poteri dittatoriali. Nonostante la decisa opposizione al colpo di stato nel paese, egli riuscì a trasformare la Seconda Repubblica nel Secondo Impero e ad istituire per un decennio un regime di polizia sancito da un plebiscito che rivelò una diffusa esigenza di ordine e stabilità [119].

Quattro giorni dopo il suo colpo di stato, Napoleone III restituì il Pantheon all'arcivescovo di Parigi, il quale lo ribattezzò (per la terza volta) come chiesa di Santa Geneviève — stendendo così un velo sullo sforzo artistico veramente unico in corso per esprimere la fede generale soggiacente a tutti gli ismi: da più di tre anni, una squadra di pittori rivoluzionari stava lavorando sotto la direzione di Paul Chenavard ad una vasta opera di affresco del Pantheon [120]. Si trattò forse del progetto artistico ideologicamente più ambizioso del periodo 1848-1851 — e una degna ripresa di quei primi tentativi (iniziati dopo la morte di Mirabeau nel 1791) di fare della chiesa il sepolcro laico dei grandi uomini a perenne ispirazione dei rivoluzionari per la «trasformazione del mondo in un Pantheon» [121].

L'elemento centrale dell'iconografia rivoluzionaria di Chenavard era un vasto affresco in stile classico-eroico raffigurante personaggi reali e mitologici in un panorama circolare di progressiva palingenesi (continua rinascita) che portava verso la fratellanza universale fra «oltre-uomini» androgini. In questo monumento incompiuto alla fede rivoluzionaria risulta ben evidente la nota interazione fra Destra e Sinistra. Chenavard aveva mutuato il titolo del grande mosaico sotto la cupola centrale del Pantheon, *La Palingénésie Sociale*, direttamente da un testo pubblicato nel 1827 dal suo amico e compagno lionese, il conservatore cattolico Pierre-Simon Ballanche. La visione della storia di Ballanche come una serie di «rinascite sociali» rappresentava l'estremo fantasioso della «politica del miracoloso» di marca romantica. Sebbene egli fosse politicamente reazionario e in ultima analisi pessimista circa l'idea di progresso (prediceva il ritorno dell'umanità allo stato animale dopo la sua ascesa allo stato divino), Ballanche aveva ispirato molte delle concezioni più ottimistiche in campo rivoluzionario: i sansimoniani nella loro fase messianica del 1832, e il vecchio Charles Nodier, che nello stesso anno pubblicò un pezzo futuristico dal titolo *Palingénésie humaine*[122].

Le pitture, gli schizzi, e i progetti di Chenavard e colleghi furono sepolti negli archivi di musei di provincia sotto il Secondo Impero. Napoleone III, che aveva surclassato Ledru-Rollin alle elezioni molto prima di proclamarsi imperatore, non si ritenne in debito di portare avanti i progetti artistici dei repubblicani sconfitti. Al pari degli altri leader politici empirici che edificarono nuovi stati industrializzati nel terzo quarto del diciannovesimo secolo (Bismarck in Prussia, Cavour in Italia), Napoleone adottò tutti i rimasugli dei vecchi ideali romantici. Ma gli ismi predominanti in Francia non erano più le ideologie rivoluzionarie — di qualsiasi genere, liberalismo, nazionalismo, o socialismo — quanto piuttosto un nuovo insieme di indirizzi apolitici e anti-romantici dal nome di realismo, materialismo, e positivismo.

Il fallimento rivoluzionario del 1848, seguito dal colpo di stato napoleonico a Parigi, rappresentò un punto di svolta storico: la perdita del tradizionale luogo di legittimazione rivoluzionaria. Scrivendo dall'esilio politico nel lontano Kazakistan, uno dei tanti profetici polacchi, Zygmunt Sierakowski ammetteva che

> Prima del 2 dicembre, io volevo andare a Parigi. Oggi vedo due soli posti al mondo buoni per me: New York e Pietroburgo [...]. E se avessi la possibilità di scegliere, forse sceglierei Pietroburgo[123].

Se parecchi singoli rivoluzionari emigrarono in America, la tradizione rivoluzionaria vera e propria si trasferì invece in Russia. La successiva importanza di Sierakowski sta forse meno nel suo ruolo pubblico di leader della sollevazione polacca del 1863 che non nel suo più silenzioso influsso su Cernycevskij e la nascente tradizione russa. Il centro di gravità rivoluzionario si stava spostando dalla rivoluzione nazionale a quella sociale, da Parigi a Pietroburgo.

*Note al capitolo ottavo*

[1] Sul ricorrente problema della saturazione degli sbocchi professionali per una sempre crescente popolazione studentesca, vedi L. O'Boyle, *The Problem of an Excess of Educated Men in Western Europe 1800-1850,* in «Journal of Modern History», dic. 1970, pp. 471-495. Qualche stimolante ipotesi sul nuovo modo di pensare e parlare rimane annegata in una turgida prosa sociologica in A. Gouldner, *Prologue to a Theory of Revolutionary Intellectuals,* in «Telos», inverno 1975-1976, pp. 3-36. Il complesso percorso di Marx viene descritto in S. Avineri, *Marx and the Intellectuals*, in «Journal of the History of Ideas», apr.-giu. 1967, pp. 269-278. A. Gella ci dà invece gli elementi base di una teoria sociologica generale in merito (sebbene ci dica relativamente poco sugli inizi del fenomeno nella stessa Polonia) in *The Life and Death of the Old Polish Intelligentsia,* in «Slavic Review», mar. 1971, pp. 1-27.

[2] Definizioni rispettivamente del *Webster's Third International Dictionary,* ripresa e commentata in E. Shils e H. Johnson, *International Encyclopedia of the Social Sciences,* vol. VII, pp. 66-85; e di W. Mullins, *On the Concept of Ideology in Political Science,* in «American Political Science Review», giu. 1972, pp. 498-510. E. Lenberg sostiene che le ideologie siano necessarie per sopravvivere nel mondo moderno: *Ideologie und Gesellschaft,* Stuttgart 1971. H. Schelsky considera gli intellettuali consacrati alle ideologie come i sacerdoti di una nuova religione laica: *Die Arbeit tun die Anderen: Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen,* Opladen, 1975.

[3] Vedi E. Kennedy, *A Philosophe in the Age of Revolution: Destutt de Tracy, and the Origins of «Ideology»,* Philadelphia, 1978, pp. 46-48. Si tratta di un commento esaustivo con cospicui riferimenti alle accezioni del termine «ideologia». Vedi anche dello stesso autore *«Ideology» from Destutt de Tracy to Marx,* in «Journal of the History of Ideas» lug.-sett. 1979, pp. 353-368.

[4] Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie,* 1801, vol. I, p. 1. Vedi G. Lichtheim, *The Concept of Ideology and Other Essays,* New York, 1967, pp. 3-46.

[5] Cabanis, *Rapport du physique et du moral de l'homme,* p. 123, citato in G. Boas, *French Philosophes of the Romantic Period,* Baltimore, 1925, p. 69.

[6] Il passaggio da categorie fisiologiche a categorie sociologiche è trattato nelle opere di G. Gurvitch su Saint-Simon, più succintamente nella sua introduzione a *Comte Henri de Saint-Simon. La physiologie social,* 1965.

[7] Henri de Saint-Simon, *Considérations sur les mesures à prendre pour terminer la révolution,* 1820.

[8] L'opera classica su questo gruppo rimane F. Picavet, *Les idéologues,* 1891, sebbene la sua concezione su chi fossero di fatto da considerarsi «*idéologues*» è in qualche modo troppo estensiva. Vedi C. Van Duzer, *Contributions of the Ideologues to French Revolutionary Thought*, Baltimore, 1935. Una nuova ricca storia del movimento dalle sue origini pre-rivoluzionarie fino alla dissoluzione sotto Napoleone è S. Moravia, *Il tramonto dell'Illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810),* Bari, 1968.

[9] Il titolo era *Projet d'élèmens d'idéologies à l'usage des écoles centrales de la république française*. Sull'«accademia rivoluzionaria» vedi Kennedy, *op. cit.,* pp. 78-79.

[10] Napoleone non era il loro unico critico. Filosofi moralisti come Mercier

(che pure aspiravano al favore di Napoleone) li chiamavano *idiologues, idiots* (Mormile, *Neologie,* cit., p. 197; Mercier, *L'An,* cit., p, 26 [ed. Trousson]). L'arcicritica di Napoleone fra gli intellettuali, Madame de Staël, a sua volta chiamava l'imperatore *idéophobe* (T. Jung, *Lucien Bonaparte et ses mémoires,* 1882, vol. II, pp. 233 ss., citato in Mme de Staël, *Ten Years of Exile,* New York, 1973, p. 19).

11 I suoi scritti su questo progetto sono discussi ed elencati in J. Walch, *Bibliographie du Saint-simonisme,* 1967, p. 31. Vedi anche Gurvitch (a cura di), *Saint-Simon,* cit., p. 17; e H. Gouhier, *Un «projet d'encyclopédie» de Saint-Simon,* in «Revue Internationale de Philosophie», XIV (1960), nn. 53-54, pp. 387-393.

12 *Mémoire sur la science de l'homme,* prodotto in diverse varianti già nel 1813 ma inedito fino al 1858.

13 Un esempio parallelo, anche se isolato, di bizzarre proposte dall'interno della Francia per una trasformazione sociale rivoluzionaria dell'impero napoleonico può trovarsi nei lavori di due Lorenesi che si incontrarono in Russia e insieme si spostarono a Parigi, Pierre-Ignace-Jaunez-Sponville e Nicolas Bugnet: *Catéchisme social ou exposition familière des principes posés par feu* (1808) e *La philosophie du Ruvarebohni,* 2 voll., 1809. Quest'ultimo tratteggia l'esistenza condotta da «*icarnarfs*» (*français*-francesi) su di un'isola sotto un dispotico «Ponélano» *(Napoléon),* e ne descrive la trasformazione in «vera felicità» (*vrai bonheur* altro non essendo che l'anagramma di *Ruvarebohni)* vale a dire in una «comunità dei beni» cristiano-comunistica che spazza tutte le vestigia dell'individualismo possessivo, compresa la famiglia. Vedi Ioannisian, *z utopičeskogo kommunizma vo Frantsìi v nachale xix stoletiia,* in «Novaia i Noveišaia Istoriia», 1961, n. 3, pp. 58-69; e E. Pariset, *L'utopie de deux lorrains sous Napoléon I,* in *Etudes,* cit., pp. 241-260.

14 In «L'Industrie» (1816 1817) e «L'Organisateur» (1819), nel suo *Du Système industriel* (1820-1822) e nel suo compendio *Catéchisme des industriels* (1823-1824). Vedi Walch, *op. cit.,* p. 32.

15 *Le nouveau christianisme,* 1832, p. 116.

16 L'importanza di quest'opera è sottolineata in F. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods,* Cambridge (Mass), 1959.

17 Secondo uno dei loro capi, F. de Corcelle, *Documents,* p. 8, citato in Isambert, *De la Charbonnerie,* cit., p. 118.

18 Corcelle, *Documents,* cit., p. 68.

19 Vedi R. Fakkar, *Sociologie, socialisme et internationalisme prémarxistes. Contribution à l'étude de l'influence internationale de Saint-Simon et de ses disciples,* Neuchâtel, 1968.

20 Dal suo *Riorganizzazione della comunità europea* (1814), trad. ingl. in Saint-Simon, *Selected Writings* (a cura di F. Markham), New York, 1952, p. 64.

21 Saint-Simon al futuro decabrista Lunin, citato in H. Auger, *Iz zapisok Ippolita Ozhe,* in *Russkij Arkhiv,* 1877, Kniga 2, p. 65.

22 Per Götrek, *Framtidens religion, uppenbarad av Saint-Simon,* Stockholm, 1831; dello stesso autore *Saint-Simons religionslära,* Stockholm, 1833. Commento e bibliografia esaustiva di P. Cornell in *Svenkst biografiskt lexicon,* vol. XVII, 1969, pp. 685 688.

23 L'opera di J. de Puyjalon, *L'influence des Saint-Simoniens sur la réalisation*

*de l'isthme de Suez et des chemins de fer,* 1926, non esaurisce affatto l’argomento.

24 Il rapporto fra i due uomini è discusso in H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme,* 3 voll., 1963, che in questa seconda edizione aggiunge una ricca biografia sul sansimonismo.

Un nuovo studio sovietico (G. Kučerenko, *Sen-Simonizm v obscestvennoi mjsli xix V.,* 1975) discute dell’influenza di Saint-Simon su Comte (pp. 270-302) e su altri pensatori «borghesi» più che del suo impatto sui rivoluzionari.

25 Fakkar, *op. cit.,* p. 95.

26 Questi appelli di Comte ad accettare il suo *Système de politique positive,* sono commentati in Billington, *The Intelligentsia and the Religion of Humanity,* in «American Historical Review», lug. 1960, pp. 807-808.

27 Elencati in G. Deville, *Origines des mots «socialisme» et «socialiste» et des certains autres,* in «La Révolution Française», gen.-lug. 1908, pp. 395-399.

28 L. Reybaud, *Socialistes modernes. I. Les Saint-Simoniens,* in «Revue des Deux Mondes», 15 lug. 1836, p. 341.

29 Vedi J.P. Callot, *Histoire de l’école polythecnique,* 1959, pp. 65, 223-226; e per l’integrazione della scuola nell’ethos napoleonico, particolarmente dopo il suo trasferimento a nuova sede nel 1805, vedi *ìbidem,* pp. 33-54.

30 Frasi citate dall' *Exposition* in Isambert, *De la Charbonnerie,* cit., pp. 182-183. Il termine proto-comunista «comunità dei beni» fu introdotto e difeso da Prati nel lavoro: Fontana, Prati, *Saint-Simonianism in London. On the Pretended Community of Goods or the Organization of Industry, on the Pretended Community of Women or Matrimony and Divorce,* London, 1834 , in particolare p. 7 (GL).

31 R. Parkhurst, *The Saint-Simonians Mill and Carlyle,* London, 1958.

32 Questa enfasi triadica è sottolineata nella tesi inedita di P. Mickey, *Le Livre Nouveau: The Vision of Monastic Saint-Simonism,* Princeton, 1971, in particolare le pp. 82-93. In appendice la prima riproduzione integrale dell’inedito *Livre Nouveau* dal manoscritto in BA.

33 K. Mannheim, *Ideologie und Utopie,* Bonn, 1929; trad. it. *Ideologia e utopia,* Bologna, Il Mulino, 1957, in particolare il paragrafo *Il problema sociologico dell'«Intelligentsia»,* p. 163.

34 Fakkar, *op. cit.,* pp. 204-205.

35 *Ibidem,* pp. 159-160, 195.

36 Chevalier, *La République d’Andorre,* 1848; Fakkar, *op. cit.,* p. 181 nota 105.

37 *Ibidem,* pp. 235-236 nota 36.

38 Citato da Enfantin e Bazard, *Jugement de la doctrine de Saint-Simon sur les derniers événements,* in Fakkar, *op. cit.,* p. 43 nota 43.

39 Salvemini dichiara recisamente che quattro quinti delle idee di Mazzini erano d’origine sansimoniana, in *Mazzini,* cit.

40 *«El movimiento sansimoniano argentino señala el punto de divergendo definitiva entra la involución del esptritu hispano-colonial y el nacimiento de una mentalidad argentina»*: J. Ingenieros, *La filosofia social de Echeverrìa y la leyenda de la «Asociación de Mayo»,* in «Revista de Filosofia», mar. 1918, p. 236. II loro leader Esteban Echeverìa era stato in Francia nel periodo 1826-1830, e la rivista

progettata dal suo circolo nel 1838 doveva essere un «periodico *puramente literario y socialista* nada politico» con *Inteligencia* e parecchie altre parole del genere inserite nella testata, *ibidem,* p. 240. Vedi anche Ingenieros, *Los Saintsimonianos Argentinos,* in «Revista de Filosofia», set. 1915, pp. 275-315.

41 Sullo *Zmartwychwstancy,* trascurato da tutte le storie non polacche, vedi Cailler, *Janski,* cit., e la storia ufficiale dell'Ordine: *Historia zgromadzenia zmartwychw-stania pariskiego,* Cracovia, 1892-1896, 4 voll. Nello stesso tempo, la Società democratica Polacca rivoluzionaria in emigrazione definiva ufficialmente il suo programma in termini sansimoniani come impegno verso l'«epoca organica» di ricostruzione sociale: vedi Brock, *Program,* cit., p. 98.

42 J.S. Mill, *Correspondance inèdite avec Gustave d'Eichtal,* 1898, p. 147.

43 A. Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale. L'Egypte moderne,* 1969, p. 197, elenca solo le prime, come Parigi (1794), Berlino (1799), Pietroburgo (1809), Praga (1806), e Glasgow (1823). Nel Medio Oriente come in America Latina, le idee sansimoniane tesero a sfumare in positivismo comtiano e a rafforzare la tendenza allo statalismo piuttosto che al socialismo, (pp. 189-198).

44 Fakkar, *op. cit.,* pp. 188-191.

45 Chevalier, *Système de la Mediterranée* in «Le Globe», 5 feb. 1832, e, separatamente, 1832; commento in Fakkar, *op. cit.,* pp. 198 ss.

46 Citato in Fakkar, *op. cit.,* p. 199.

47 Citato in Charléty, *op. cit.,* p. 224.

48 Citato in Fakkar, *op. cit.,* p. 223.

49 Chevalier, *Système,* in Fakkar, *op. cit.,* p. 199.

50 Vedi gli ultimi versi della canzone di partenza di Felix Maynard, *A l'ouest:* «Comme un riche divan de pourpre triomphale, / Sera dans l'avenir, la couche nuptiale, / Ou deux mondes viendront s'épouser dans la paix», Vinçard aîné, *Chants,* cit., p. 173.

51 Lettera a Emile Barrault, capo della spedizione, come ristampata in M. Emerit, *Les Saints-Simoniens en Algerie,* 1941, p. 53. La lettera dice anche che questo sarebbe stato solo il primo di una serie di canali in Oriente: «Plus tard nous percerons aussi l'autre à Panama» (più tardi apriremo anche l'altro a Panama). Lo studio di Emerit include molto nuovo materiale documentario di interesse maggiore di quanto il titolo non lasci supporre.

52 Commento in Mickey, *op. cit.,* pp. 125-126.

53 Puyjalon, *Influence,* cit., p. 65.

54 Per la diffusione di queste idee nella Parigi dell'epoca, vedi J. Callot (pseud. Alem), *Enfantin,* Montreuil, 1963, p. 112 nota 1.

55 *Livre Nouveau, second séance,* testo in Mickey, *op. cit.,* p. 50.

56 Puyjalon, *op. cit.,* p. 63.

57 Urbain, *Notice autobiographique,* 1883, ms. inediti 13737, BA, p. 6. Questa pregevole e trascurata testimonianza affianca necessariamente l'unico tentativo fatto finora di esporre la vita di Urbain: vedi Emerit, *Saint-Simoniens,* cit., pp. 67-83.

58 Urbain, *Notice,* cit., pp. 3-4, su «ma triste origine».

[59] *Ibidem,* pp. 7-8; Emerit, *Saint-Simoniens,* cit., pp. 41-46; e Emerit (a cura di), *Révolution... en Algerie,* cit., p. 88.

[60] Fakkar, *op. cit.,* p. 207 nota 33.

[61] Emerit, *Saint-Simoniens,* cit., p. 70; *Notice,* cit., pp. 9-10; anche lo scritto di Urbain pubblicato anonimo, *Une conversion à l'Islamisme,* in «Revue de Paris», lug. 1852.

[62] Vedi il rapporto di Barrault a Urbain su Malabar in una lettera del 1833: *Fonds Enfantin,* 7619, p. 17 BA.

[63] Emerit, *Saint-Simoniens,* cit., 73; Fakkar, *op. cit.,*.pp. 231-234.

[64] Emerit, *Saint-Simoniens,* cit., p. 74: «Ho sete della tua ombra». La sete di Enfantin era analogamente intensa, dal momento che, in una lettera datata 11 mar. 1835, egli confessava quanto gli mancasse «il tuo [di Urbain] volto bruno», quanto fosse affascinato dalla «carnagione scura», lamentandosi che «Dio non mi abbia concesso comunione con quella carne»: *Fonds Enfantins,* 7619, pp. 123-124, BA.

[65] Booth, *Saint-Simon,* cit., 215.

[66] Fakkar, *op. cit.,* p. 207 nota 33; Emerit, *Saint-Simoniens,* cit., p. 75.

[67] *Notice,* cit., p. 10. Egli appariva anche come una mescolanza dei due personaggi letterari che Enfantin considerava simboli dell'Est e dell'Ovest, rispettivamente: Otello, rappresentante dell'assolutismo e della «costanza», e Don Giovanni, rappresentante la «mobilità ardente» e l'anarchia: Fakkar, *op. cit.,* pp. 198-199.

[68] *Lettres sur la race noire et la race bianche,* 1839, p. 13, YU. Oltre all'accoppiamento basilare fra Oriente ed Occidente, Eichtal fantasticava un avvicinamento naturale fra America del Nord e del Sud, Europa ed Africa, Asia ed Oceania — ciascun legame agevolato da un mare: il Golfo del Messico, il Mediterraneo, e il Mar della Cina meridionale, rispettivamente (p. 61). Eichtal dimostra ancor più di Enfantin un'attrazione di tipo omosessuale per Urbain: «Quando ci dirai, Ismaele, il tuo nome di *nero* e di *feticista*? Quando innalzeremo una cappella alle pigne che raccogliemmo insieme nella foresta di Fontainebleau?» (p. 10).

[69] *Notice,* cit., p. 27.

[70] Emerit, *Révolution... en Algérie,* cit., pp. 76-77; e più in generale pp. 76-86 su questo gruppo a struttura Carbonara. Uno degli imputati anticipò Dostoevskij chiamando un altro imputato «Cristo» e il pubblico ministero «Inquisitore» (pp. 81-82).

[71] *Ibidem,* p. 83.

[72] *L'Algérie pour les algériens,* datato in *Notice,* cit., p. 31. In Fakkar non è inclusa la sua *Correspondance du docteur A. Vital avec I. Urbain (1845-1874),* con introduzione e note di A. Nouschi, *Collection de documents inédits et d'études sur l'histoire de l'Algérie,* seconda serie, vol. V, 1959.

[73] Lettera di Napoleone III a Pelissier, citata in Emerit, *Saint-Simoniens,* cit., p. 270, mostra il debito di Napoleone nei confronti del testo di Urbain, *Indigènes et immigrants,* 1862. Per i particolari della lotta senza successo condotta da Urbain (insieme con il barone David, figlio del pittore rivoluzionario, e un altro vecchio

sansimoniano, Frederic Lacroix, senatore e già capo del Arab Bureau di Parigi) per convincere Napoleone alla costituzione di un Royaume Arabe in Algeria, vedi Emerit, *op. cit.,* pp. 233-287; anche *1848 en Algerie,* cit., pp. 88 e ss.

74 Vedi l'opuscolo anonimo di Lacroix commissionato da Napoleone III: *L'Algérie et la lettre de l'empereur,* 1863.

75 R. Labry, *Alexandre lvanovic Herzen, 1812-1870,* 1928, p. 236.

76 Fakkar, *op. cit.,* p. 38 nota 20.

77 *Ibidem,* p. 113, riporta parafrasandolo un esteso commento di Gurvitch.

78 S. D'Irsay, *Histoire des universités françaises et étrangères,* 1935, vol. II, pp. 184-202.

79 Un aforisma del suo periodo jenese in *Dokumente zu Hegels Entwicklung,* Stuttgart, 1936, p. 360.

80 J. Ritter, *Hegel et la revolution française,* 1970, p. 19. Altrettanto enfatico su questo tema è A. Prior, *Revolution and Philosophy. The Significance of the French Revolution for Hegel and Marx,* Cape Town, 1972, che tende a sostenere che la rivoluzione fosse più immediatamente fonte d'ispirazione più per Hegel che per Marx.

81 G. Lukàcs, *Der junge Hegel,* Zurich/Wien, 1948, pp. 20-26, 716-718; trad, it., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica,* Torino, Einaudi, 1975.

82 L. Althusser, *Lenin et la philosophie,* Paris, 1972; trad. it. *Lenin e la filosofia,* Milano, 1972, pp. 73 ss. Più importante ancora di questo legame individuato da Althusser sulla base delle letture hegeliane fatte da Lenin nel periodo 1914-1915 può essere l'influenza di Hegel su uno dei suoi traduttori russi, il fratello maggiore di Lenin stesso, Aleksandr Uljanov.

83 Lettera del 13 ott. 1806, nella bella introduzione di Z. Pelczynski a *Hegel's Political Writings,* Oxford, 1964, p. 7.

84 Vedi il penetrante saggio su Hegel come modello dell'intelletto moderno di K. Barth, *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl,* London, 1959, pp. 268-305. Fra i tanti studi su Hegel, il mio lavoro è particolarmente in debito con F. Grégoire, *Etudes hégéliennes; les points capitaux du système*, Louvain, 1958. Alcuni degli elementi qui esposti sono impliciti in Hegel — non direttamente affermati dallo stesso autore — (ad esempio tesi-antitesi-sintesi); ma dal momento che noi abbiamo interesse alla sua influenza postuma veicolata da espositori secondari, ci accontentiamo di un quadro composito di massima.

85 B. Baczko, *La gauche et la droite hégélienne en Pologne,* in *Annali,* vol. VI, 1963, pp. 137-163; e l'antologia *Polskie spory o Hegla 1830-1860,* Warzawa, 1966.

86 A. Walicki, *Hegel, Feuerbach and the Russian «philosophical left»,* in *Annali,* vol. VI, 1963, pp. 121-122.

87 Citato in Fakkar, *op. cit.,* p. 107.

88 Gurvitch, citato in Fakkar, *op. cit.,* p. 107.

89 E. Callier, *Bogdan Jariski,* Poznan, 1876, p. 72. Un impiego precedente del termine durante la rivoluzione francese (da parte di Wieland, per descrivere i giacobini in «Neuer teutscher Merkur», feb. 1794, p. 141, citato in Seidler, *op. cit.,*

p. 277) non ha la stessa valenza di profondo mutamento sociale: *«Ihre Absicht sey, aus der französischen Revolution eine revolution sociale d.i., eine Umkehrung aller jetzt bestehenden Staaten zu machen».*

90 Vedi A. Walicki, *Two Polish Messianists: Adam Mickiewicz and Cieszkowski,* in *Oxford Slavonic Papers,* nuova serie, vol. II, 1969, pp. 90-96 in particolare. Il concetto di «un'età dello Spirito Santo» risale a Gioacchino da Fiore e all'eresia tardo-medievale. Per l'influsso di Cierszkowski sui movimenti rivoluzionari russo e tedesco, vedi McLellan, *Hegelians,* cit., pp. 9-12; sugli italiani, Saitta, *Sinistra,* cit., pp. 125 ss.

Cieszkowski e altri slavi coltivarono l'interesse per gli aspetti cosmologici del sansimonismo (il concetto di palingenesi e dell'avvento di un'era «organica») anche dopo il passaggio allo hegelismo: vedi il suo *Gott und Palingenesie,* 1842.

91 B. Trentowski, *Stosunek filozofii do cybernetyki,* Warzawa, 1974, p. 549 (ed. orig., Poznan, 1843).

92 *Inteligencja postepowa,* in «Rok», XI (1844), p. 33, citato in F. Peplowski, *Slownictwo i frazeologia polskiej publicystyki okresu oswiecenia i romantyzmu,* 1961, p. 167.

93 K. Libelt, *O milosci ojczyzny,* Poznan, 1844, ristampato in Libelt, *Rozprawy,* Cracovia, 1869, pp. 111-112. Il titolo per esteso dell'opera di Libelt è *Amore della madrepatria. L'anno 1844 dal punto di vista dell'illuminismo, dell'industria e degli avvenimenti correnti.* Vedi Z. Wojcik, *Rozwoj pojecia inteligencji,* Wrocllaw/Warzawa/ Cracow, 1962, p. 21 nota 2; anche I. Kosmowska, *Kami Libelt jako dzialacz polityczny i spoleczny,* Poznan, 1918.

Naturalmente, la parola «intelligenza» era stata usata in precedenza per indicare i riformisti intellettuali oltre che l'intelligenza astratta nella retorica francese degli anni trenta e fra i riformisti tedeschi degli anni quaranta. Su questi ultimi vedi R. Pipes, *«Intelligentsia» from the German,* cit., pp. 615-618. La citazione di Pipes dell'esempio che egli erroneamente chiama «primo impiego in senso moderno» (p. 616) è pure inesatta: il luogo di pubblicazione è infatti Lipsia, la pagina 5251.

94 La priorità polacca nell'invenzione dei termini è ribadita nel caso di *Inteligentny,* la forma aggettivale di *intelligentsia*. La versione polacca è già elencata in un'enciclopedia polacca del 1863: «Nel senso più ampio della parola, chiamiamo *inteligentny* chiunque sia perfettamente padrone di qualche branca del sapere, per esempio uno statista, un architetto, ecc.», in *Encyklopedyja powszechna S. Orgelbranda,* voi. XII, 1863, pp. 617-618, come riportato in Wojcik, *op. cit.,* pp. 22 nota 6.

95 M. Malia, *Schiller and the Early Russian Left,* in *Harvard Slavic Studies*, vol. IV, 1957, p. 188.

96 Ogarev, citato da P. Sakulin, *Russkaia literatura i sotsializm,* 1924, pp. 158-159, da Walicki, in «Annali», VI (1963), p. 122.

97 Vedi A. Walicki, *Cieszkowski a Hercen,* in «Studia Filozoficzne», 1965, n. 2, pp. 137-164; e *Polskie spory,* cit., pp. 153-242.

98 *Izbrannye proizvedenniia progressivnykh pol'skhikh myslitelei v trekh tomakh,* 1958, vol. II, p. 292. *Kilka mysli o eklektyzmie,* in «Rok», 1843.

99 *Mysli o przyszlosci filozofii,* in «Rok», 1845; anche *Polskie spory,* cit., pp. 277-368.

[100] Vedi commento in Janion, *Goracka,* cit., pp. 456-458.

[101] Descrizione di J. Feldman in *The Cambridge History of Poland,* New York, 1971, vol. II, pp. 352-354, la miglior panoramica su Dembowski rimane quella di M. Stecka, *Edward Dembowski,* in «Przeglad Historyczny», XII (1910), nn. 1 e 2.

[102] Il primo pubblicato in 2 voll, a Poznan, 1843, 1845; il secondo a Bruxelles, 1844.

[103] S. Edwards, *Selected Writings of Proudhon,* cit., p. 16.

[104] N. Namier, *1848: The Revolution of the Intellectual,* New York, 1946; trad, it., *La rivoluzione degli intellettuali e altri saggi sull'ottocento europeo,* Torino, Einaudi, 1972. Studi più recenti sono confluiti in P. Stearns, *521848: The Revolutionary Tide in Europe,* New York, 1970. Tutti questi avvenimenti sono inseriti nel contesto europeo generale da W. Langer, *Political and Social Upheaval, 1832-1842,* New York, 1969, pp. 319-512 in particolare.

[105] a loro importanza è sottolineata in W. Langer, *The Pattern of Urban Revolution in 1848,* in E. Acomb e M. Brown, *French Society and Culture Since the Old Regime,* New York, 1966, pp. 90-108.

[106] R. Baldick, *The Life and Times of Frederick Lemaitre,* London, 1959, pp. 79 e 80.

[107] *Ibidem,* p. 199.

[108] P. Robertson, *Revolutions of 1848: A Social History,* Princeton, 1952, p. 54.

[109] A. Zévaès, *Le mouvement social sous la restauration et sous la monarchie de juillet,* in «La Révolution de 1848», dic.-gen.-feb. 1936-1937, p. 235.

[110] Felix Pyat, citato in Baldick, *op. cit.,* p. 202; Zévaès, *op. cit.,* p. 235. Théophile Gautier, che era stato presente al tumultuoso esordio dello *Ernani,* ebbe l'impressione di un grado ancor maggiore di «frenesia, fanatismo» nel 1848. Vedi Zévaès, *op. cit.,* p. 236; anche Baldick, *op. cit.,* p. 200. *Le Chiffonier de Paris* divenne tanto popolare da dar vita a una parodia, *Le chiffonnié de par ici.*

[111] Citato in Zévaès, *op. cit.,* p. 235.

[112] Langer, *Upheaval,* cit., pp. 347-348; e articoli di P. Amanti citati *ibidem* alla nota 53.

[113] *La Chanson du banquet,* del 21 feb. 1848, citata in A. Zévaès, *Pierre Dupont, chansonnier du 1848,* in «La Révolution de 1848», mar.-apr.-mag. 1931, p. 39.

[114] *La Jeune République,* in *ibidem,* p. 40. Vedi anche Dupont, *La Marseillaise de l'atelier,* cit., pp. 37-38.

[115] Lamartine, *Manifesto to Europe,* in Postgate, *Revolution,* cit., p. 193. Per un ottimo studio recente sulla rivoluzione ungherese, vedi I. Deak, *The Lawful Revolution: Louis Kossuth and the Hungarians 1848-1849,* New York, 1979; e sulle più importanti delle parecchie rivoluzioni nazionali slave che alla fine entrarono in conflitto con quella ungherese, vedi I. Leščilovskaia, *Obščestvenno-politiceskaia bor'ba v khorvatii 1848-49,* 1977. In particolare vedi le pp. 256-262, per i tentativi dei polacchi, che pure coprivano ruoli di primo piano fra gli ungheresi, di aiutare contemporaneamente i croati. Per il conflitto di una minoranza nazionale non slava con la rivoluzione ungherese, vedi K. Hitchins, *Rumanian National Movement in*

*Transylvania, 1780-1849,* Cambridge.(Mass.), 1969, pp. 243-256.

Il conflitto fra universalisti sostenitori della libertà costituzionale e nazionalisti sostenitori dell'ideale di fraternità ebbe un'eco nel nuovo mondo nel fallimento degli abolizionisti radicali di arruolare nazionalisti irlandesi nella lotta contro la schiavitù dei neri: vedi G. Osofsky, *Abolitionists, Irish Immigrants and the Dilemmes of Romantic Nationalism,* in «American Historical Review», ott. 1975, le pp. 911-912 in particolare.

[116] «Howitts Journal», 25 mar. 1848, p. 207.

[117] *Ibidem,* 8 apr., pp. 235-236; 22 apr., pp. 267-269.

[118] *Ibidem,* 22 apr., p. 269.

[119] H. Payne, *The Police State of Louis Napoleon Bonaparte 1871-1860,* Seattle, 1966.

[120] J. Sloane, *Paul Marc Joseph Chenavard. Artist of 1848,* Chapel Hill, 1962; Egbert, *Radicalism,* cit., pp. 183-186.

[121] Dall'affermazione, musicalmente esaltante, di fede rivoluzionaria nel terzo atto dell'opera di U. Giordano sul Regno del Terrore, *Andrea Chenier* (1896): «Fare del mondo un Pantheon! Gli uomini in dei mutare e in un sol bacio e abbraccio tutte le genti amare!».

[122] Sloane, *op. cit.,* pp. 109-110.

[123] Testo della lettera del 9 set. 1852, in *Przeglad Historyczny,* vol. LVIII, 1967, pp. 116-117; commento in S. Kieniewicz, *Les Insurrections polonaises du XIXe siècle et le problème de l'aide de la France,* Warzawa, 1971, pp. 4-5.

# IX

# La prima chiesa

## *Comunismo, la professione di fede*

Ancor più di ogni altro movimento nell'ambito della tradizione rivoluzionaria il comunismo nacque proprio con il suo nome: quando la parola apparve per la prima volta pubblicamente nel 1840, si diffuse per tutto il continente con una rapidità assolutamente senza precedenti nella storia delle epidemie verbali. A differenza delle precedenti etichette rivoluzionarie, comunismo era un termine nuovo, associato fin dall'inizio ad una nuova concezione [1].

Il veloce diffondersi del termine di tutta Europa fu reso possibile dai nuovi mezzi di comunicazione accelerati (il servizio postale regolarizzato per mezzo della nave a vapore, e del treno, e il primo telegrafo). Il termine fu divulgato ad opera di un piccolo gruppo di giovani giornalisti la cui unica occupazione era l'animosità verbale. A differenza delle voci operistiche del nazionalismo romantico, i rivoluzionari sociali comunicavano con maggior naturalezza tramite carta stampata — il romanzo sociale, la rivista di critica, l'opuscolo polemico. Da questo oceano di prosa, la parola comunismo emerse come motto telegrafico per una concezione essenzialmente verbale; l'idea, divulgata nelle pagine di un romanzo (il *Viaggio in Icaria* di Cabet), fu limata e tradotta in programma da Marx

alla vigilia della rivoluzione del 1848.

Il nuovo termine metteva a fuoco sia i timori della generazione più vecchia sia le speranze della nuova. Il termine comunismo si diffuse prima ancora che ci fossero comunisti: infatti, fu inizialmente e insistentemente impiegato dagli oppositori conservatori, dimostrando ancora una volta la simbiosi fra le paure di un estremo e le speranze dell’altro. È necessario chiarire meglio il contesto proprio di questo nuovo vocabolo per avere un quadro storico più esaustivo dell’innovazione verbale all’interno della tradizione rivoluzionaria.

## La parola talismanica

Con cadenza pressoché ritmica, ogni decennio produsse nuove etichette per designare la sinistra rivoluzionaria. Negli anni novanta del diciottesimo secolo, i partigiani della rivoluzione francese riesumarono il vetusto termine *democrazia* sortendo effetti sconvolgenti. *Nazione* e *repubblica* furono altri due vecchi termini impiegati in accezione nuova, rivoluzionaria; e *costituzione* divenne importante nel decennio che segui in opposizione alla tirannia napoleonica. Tutti questi termini rimasero nel lessico rivoluzionario e sarebbero ritornati, in tempi successivi e in luoghi diversi, per rievocare la loro potenza originaria.

Nei decenni che seguirono alla disfatta di Napoleone, tuttavia, si ebbe un cambiamento nella natura della terminologia centrale, mitica, dei rivoluzionari. Parole completamente nuove, di significato più complesso ed esteso, cominciarono a rimpiazzare il vecchio vocabolario che permetteva ormai solo associazioni limitate e desuete. Questo nuovo lessico fu mutuato da parole francesi con desinenza in *isme,* e la sua terminologia offrì l’allettante prospettiva di una nuova legittimazione significante per una civiltà europea non più a suo agio con chiese e monarchi tradizionali.

Il primo nuovo ismo, inventato e diffuso all’alba del

diciannovesimo secolo, fu *romanticismo.* Dalla sua apparizione nel 1804, il termine trascese il mero impiego letterario per giungere a significare l'attivo impegno della volontà individuale in una nuova concezione del mondo[2]. La proclamazione di ogni nuovo ismo sottintendeva un ideale, e questo presupponeva attivisti — un impegno concreto per un ideale astratto. Gli ismi ricevettero una notevole iniezione politica con la proclamazione, nel decennio successivo del termine, *liberalismo.*

Ma i termini romanticismo e liberalismo erano molto meno rivoluzionari dei programmi dei loro aderenti. Di fatto, la novità sorprendente dei vasti movimenti che comprendiamo oggi sotto queste designazioni fu per molti versi temperata per la gente dell'epoca dal fatto che suddetti ismi godessero già di un impiego istituzionale, non rivoluzionario: nessuno si aspettava che un individuo liberale o romantico impersonasse qualche nuova dottrina di particolare designazione, diventando così romanticista o liberalista. I primi ismi che crearono i propri *isti* furono socialismo e comunismo. Questi talismani verbali apparvero con cadenza cronometrica rispettivamente all'inizio degli anni trenta e quaranta del diciannovesimo secolo; ma, a differenza del liberalismo degli anni venti, termini come socialismo e comunismo produssero *socialisti* e *comunisti* autoconsapevoli. I vecchi aggettivi sociale e comunale (o comunitario) erano chiaramente inadeguati a significare il nuovo impegno — un'insufficienza mai percepita invece da altri vocaboli, come democratico, repubblicano, nazionale, costituzionale, e liberale.

La creazione e la diffusione di queste etichette nuove ed esaustive fu segno distintivo della tradizione sociale rivoluzionaria durante il periodo fra le rivoluzioni del 1830 e del 1848. Prima di raccontarne la storia, vale la pena di chiedersi perché i molto più numerosi, ed efficaci, rivoluzionari nazionali dello stesso periodo non sfornassero una produzione verbale paragonabile. *Nazionalismo,* parola introdotta dal diffusissimo trattato di Barruel del 1797, fu raramente impiegata dai rivoluzionari dei tempi successivi, e non appare

in alcun importante vocabolario europeo prima dell'edizione Larousse del 1874[3].

I rivoluzionari nazionali facevano largo uso di canzoni e simboli, molto più che di neologismi. Essi generalmente rifiutavano qualsiasi ideale sociale astratto, proclamando un attaccamento pressoché organico con la loro terra e la loro cultura, e respingendo gli slogan che potessero in qualche modo riflettere l'universalismo razionalistico di intellettuali senza nazione. I rivoluzionari nazionali erano anche molto più riluttanti dei rivoluzionari sociali ad adottare terminologie introdotte per scherno ed odio dagli oppositori; lo stesso Mazzini inizialmente evitò, usandolo anche in seguito raramente, il termine *nazionalismo*[4]. Essenzialmente, i nazionalisti romantici predicarono un vangelo di sentimenti ed amore, puntando alla fratellanza con uomini già molto simili a loro. Per contro, i rivoluzionari sociali predicavano la ristrutturazione razionale della società. Essi costituivano una ristretta élite di intellettuali alla ricerca di un consenso di massa da opporre a quello ottenuto dai nazionalisti; soprattutto, essi avevano bisogno di essere conosciuti, cosa che potevano ottenere anche tramite pubblicità negativa. Tutto ciò, e uno slogan che ispirasse sdegno nella stampa di massa non-rivoluzionaria, sarebbero risultati estremamente utili per attirare l'attenzione di molti sull'ideale di mutamento sociale radicale.

Il termine *socialista* aveva già avuto una sua preistoria nel diciottesimo secolo in senso d'oltraggio. In Italia, Rousseau fu denunciato come socialista nel 1765[5], quindi come antisocialista nel 1803[6]. In Francia, un veterano radicale della Cospirazione di Babeuf usò il termine socialista nel 1797 come insulto indirizzato a un capo della polizia realista[7].

Il termine fu impiegato per la prima volta nella sua accezione moderna nell'ambito del circolo di seguaci di Robert Owen, Scrivendo a Owen nel novembre del 1822, Edward Cowper difese la partecipazione ad una nuova comunità utopistica di una persona non meglio specificata,

«ben portata a diventare quello che il mio amico Jo Applegath chiama un socialista» [8]. Nel 1827, Owen fu il primo ad impiegare il termine a caratteri di stampa: «Il problema principale fra gli economisti politici moderni (Mill e Malthus) e i comunionisti o socialisti», scriveva sul «Cooperative Magazine», è se «il capitale debba essere di proprietà individuale o comune»[9].

Fu subito dopo la rivoluzione del 1830 che *socialismo* divenne per la prima volta vocabolo d'uso comune, positivo, e in breve tempo una «delle parole sacramentali dell'epoca»[10]. Il termine dilagò in Francia negli anni trenta proprio mentre *liberalismo* cadeva in discredito a causa dell'identificazione con la monarchia borghese [11]. Socialismo si diffuse rapidamente insieme a parole con la stessa radice (socializzare, socializzazione) e ad altri termini più effimeri (sociatismo, associazionismo) nel 1831-1833. Bene o male accolto che fosse, socialismo venne generalmente inteso come contrario sia di *individualismo* sia di un'attenzione limitata a processi meramente politici [12]. La prima grossa occasione pubblica in cui il termine fu usato estensivamente fu il congresso di scienziati e filosofi tenutosi a Nantes nel 1833, dove i «socialisti» furono contrapposti ai «maniaci della politica» *(politicomanes*), «i quali si preoccupano esclusivamente di problemi costituzionali anziché volgere la propria attenzione alla ben più importante questione sociale» [13].

Il *radicalismo* fu un ulteriore ismo che nacque a sfida della presunta vacuità del liberalismo politico. Già negli anni venti del diciannovesimo secolo i pensatori francesi avevano cominciato a mutuare il termine *radicale* dagli utilitaristi inglesi[14]. La loro convinzione che il cambiamento dovesse arrivare fino alle radici della società fu intensificato dalle aspettative sollevate durante la rivoluzione del 1830[15]. Alla fine degli anni trenta «radicale» era sempre più usato — specialmente in seguito alla proibizione di *repubblicano* [16]. Ma

ben presto radicale, al pari di liberale, divenne sinonimo di opposizione alla rivoluzione. Théophile Thoré, giovane rivoluzionario sotto processo nel 1841, citò il caso di un sedicente radicale che avrebbe proclamato ad un banchetto a Rouen, all'inizio del 1839: «Noi siamo rivoluzionari. Sì, amici della rivoluzione compiuta per impedire nuove rivoluzioni»[17]. La nuova parola con cui il giovane Thoré e la sua generazione intesero vendicare l'ideale della rivoluzione sociale fu *comunismo.*

Nel marzo del 1840, un giornale conservatore tedesco scriveva:

> I comunisti hanno in programma nientemeno che il livellamento della società — cioè la sostituzione dell'attuale ordine di cose con l'assurda, immorale, impossibile utopia della comunanza dei beni[18].

Questo primissimo impiego documentabile del termine comunismo, già testimonia del misto di repulsione e fascino che il nuovo concetto ispirava all'Europa ufficiale. Il termine si diffuse rapidamente [19]. Tre anni più tardi un altro foglio conservatore tedesco pagò il suo tributo all'«immenso potere» e alla passione polemica destati via via dal termine:

> Quando fogli ostili si scoprono incapaci di scalfire la reputazione di un giornale liberale, allora lo tacciano di tendenze comuniste [...]. Si reputa comunista un criminale attentatore alla proprietà altrui[20].

Negli anni quaranta del diciannovesimo secolo, il comunismo era più un'ossessione nelle menti delle classi agiate, dominanti, che un ideale — e tanto meno una realtà — per il proletariato. I suoi inizi come movimento possono essere rintracciati in Francia alla fine degli anni trenta; e il primo impiego formale del termine comunista in Germania, nel 1840, allude alla preesistente realtà francese, mentre Cabet sosteneva nel

1841 che il comunismo avesse preso il via nelle discussioni all'interno delle galere francesi dopo gli arresti del 1834[21]. Sebbene non sia stato possibile reperire esempi scritti, quasi certamente il termine nacque alla fine degli anni trenta come

uno dei numerosi neologismi francesi derivati dalla riscoperta del termine babuvista *communauté.* Per questo, qualsiasi trattazione sulla nascita del comunismo deve prendere le mosse dalla Francia.

## I fondatori francesi

Come nuovo tipo di movimento rivoluzionario, classista, il comunismo ebbe origine a Lione e a Parigi nella seconda metà degli anni trenta del diciannovesimo secolo. In seguito alla soppressione del movimento dei lavoratori a Lione dopo l'insurrezione del 1834, un numero ristretto di dirigenti proletari decise di adottare misure più estreme radicali. La Società segreta dei Fiori, del 1836-1838, è stata chiamata «la prima associazione comunista»[22]; ed è certo che nel 1838 a Lione «erano sorte società esclusivamente operaie»[23]. Analogamente, a Parigi dopo il fallimento dell'insurrezione blanquista del maggio 1839 venne fondata una piccola organizzazione a composizione esclusivamente operaia, la Società degli operai. Quest'ultima cercò di riprendere l'organigramma gerarchico dell'associazione rivoluzionaria blanquista, la Società delle stagioni, enfatizzando però la propria tendenza proletaria nel cambiare le unità «settimana, mese, e stagione» in «mestiere, bottega, e officina»[24].

Il comunismo come ideale politico e talismano verbale non ebbe tuttavia origine fra gli operai ma fra gli intellettuali, i quali garantirono la *leadership* per mezzo di piccoli gruppi che sorsero all'interno o fuori di queste organizzazioni più ampie. A Lione, Joseph Benoît e altri due dei «fiori» originari formarono alla fine del 1838 un Comitato degli eguali per stendere un programma egalitario ai fini di un'attività proletaria.

Ma l'influenza ideologica veramente nuova su Benoît e i suoi irriducibili di Lione fu Albert Laponneraye. Il suo importante giornale, «L'intelligence», fu più tardi definito «il primo organo

comunista di Francia», e Cabet lo chiamò all'epoca «il porta-insegna del partito egalitario, il partito comunista»[25]. Il foglio di Laponneraye divenne famoso non solo a Lione, ma anche a Ginevra e Losanna fra i vecchi seguaci di Buonarroti, i quali stavano contemporaneamente organizzando in Svizzera il primo movimento che si sarebbe autodefinito comunista in questo paese[26]. «L'intelligence» cominciò ad uscire nel settembre del 1837, acquistando un'aura di martirio quando il principale collaboratore di Laponneraye, Richard Lahautière, fu sottoposto a processo l'estate seguente per un articolo anticattolico in cui aggiungeva la parola «Intelligenza» a Libertà, Eguaglianza, e Fraternità[27]. Nella sua difesa in aula, l'inquisito sostenne che «sulla bandiera del proletariato devono essere scritte quattro parole fondamentali e inscindibili: carità, eguaglianza, fraternità, e intelligenza»[28]. La libertà era scomparsa dall'elenco — come già nel precedente proclama di Blanqui, «Unità, Eguaglianza, Fraternità»[29], e come sarebbe stato di nuovo in occasione del primo banchetto comunista il primo luglio 1840, poco dopo che «L'intelligence» fosse chiuso d'autorità.

*Oggi è cominciata una nuova era per il mondo,* titolava in grassetto il resoconto ufficiale di questo banchetto organizzato per un migliaio di artigiani della sezione Belleville di Parigi[30]. In una serie di interventi fu ribadito per la prima volta in pubblico il termine comunista, e assicurato che da allora in avanti i politici ordinari *(routiniers politiques*) non sarebbero stati in grado di «contenere il suo esplosivo impatto»[31]. Le parole unità ed eguaglianza ricorsero in tutti i brindisi. La loro unità doveva essere «perfetta», «indissolubile», «inalterabile»[32]; la loro eguaglianza, «reale, perfetta, e sociale»[33]. Comunità, felicità comune, e probità furono i sostituti della libertà nella trilogia rivoluzionaria [34]. L'unico brindisi in cui venne ancora citata la parola libertà parlava di «una libertà generale e onnicomprensiva [...] che

non possa camminare senza appoggiarsi alla sua sorella e compagna, l’eguaglianza»[35].

Fin dall’inizio dunque, la libertà fu posta in sott’ordine dai comunisti. La loro preferenza per l’unità e l’eguaglianza fu resa esplicita dal co-sponsor e principale oratore del banchetto, l’ex-prete Jean-Jacques Pillot, il quale esortò tutti i presenti a «immolare sull’altare dell’eguaglianza ogni sentimento contrario alla grande unità»[36]. Egli e l’altro artefice del banchetto, Théodore Dézamy, erano *communistes immédiats*[37] — e possono essere considerati, insieme con Laponneraye, i veri fondatori del comunismo moderno.

A differenza di Benoît e compagni a Lione, questi tre giornalisti parigini erano giovani intellettuali, completamente slegati dalla classe operaia. Essi erano infatuati del «Potere dell’Intelligenza», come recitava il titolo del giornale di Laponneraye; ed è difficile evitare il sospetto che fosse il potere personale che essi andavano cercando tramite l’intelligenza. Nella movimentata atmosfera della monarchia di luglio, questi giovani intellettuali borghesi rappresentarono la punta di diamante della «rivoluzione delle aspettative emergenti». La storia del loro approdo agli ideali comunisti comincia — cronologicamente ed ideologicamente — con Laponneraye.

«L’intelligence» di Laponneraye fu il primo giornale che riuscì con successo a trasporre la concezione rivoluzionaria di un gruppo di intellettuali borghesi in un programma rivoluzionario per la classe operaia. Laponneraye sviluppò due delle tre idee introdotte dai primi comunisti nel pensiero sociale francese: una concezione classista della rivoluzione francese e una concezione totalistica della cultura popolare. Egli diede un nuovo taglio all’unico evento che significasse qualcosa anche per il più analfabeta degli operai, cioè la rivoluzione francese[38], concorrendo a creare quell’impostazione mitica che avrebbe dominato la successiva storiografia comunista: la simultanea glorificazione sia della *leadership* politica di Robespierre sia delle aspirazioni socio-

economiche del proletariato parigino. Di fatto questi due momenti erano entrati spesso e volentieri in conflitto fra loro, ma ciò nonostante furono retroattivamente riunificati allo scopo di dar corpo al desiderio dello stesso Laponneraye di fornire una guida elitaria al potere proletario.

La deificazione di Robespierre fu il lascito testamentario definitivo del vecchio Buonarroti ai giovani comunisti. Nel suo ultimo articolo, *Osservazioni su Robespierre,* Buonarroti ribaltò il giudizio negativo espresso da Babeuf sul dittatore, e lo glorificò come autentico successore di «Mosé, Pitagora, Licurgo, Gesù, e Maometto». Robespierre era stato l'unico a combattere veramente la «cancrena» nella società e a gettare «le fondamenta del maestoso edificio dell'eguaglianza e della repubblica popolare»[39].

Le opere divulgative di Laponneraye sulla storia francese presentano l'«incorruttibile» Robespierre come un modello per i rivoluzionari contemporanei, per il suo impegno ad anteporre sempre l'interesse pubblico su quello privato[40]. Laponneraye esaltò lo stile politico del Comitato di salute pubblica e si dedicò alla prima sistematica edizione delle opere di Robespierre, che apparvero in tre volumi nel 1840[41].

Ma egli andò ancora più in là, sostenendo che la missione del rivoluzionario contemporaneo fosse di coniugare Robespierre con Babeuf: mezzi totalitari con fini egalitari. La «legge agraria» di Babeuf avrebbe dovuto essere rimpiazzata da una più esaustiva «ripartizione della terra, calcolata secondo i bisogni», e intesa a creare una totalistica «comunità di diritti, fatiche e doveri»[42].

Il secondo elemento nuovo nella genesi dell'ideale comunista fu l'inedita concezione dell'intellettuale e dell'istruzione popolare. Nel suo *Catechismo democratico* Laponneraye sostenne l'esigenza di un indottrinamento «comune e unitario» basato sull'alleanza fra «intelligenza e lavoro». Per lui istruzione non significava solo diffusione di conoscenza, ma doveva anche essere il mezzo di costruzione di un nuovo tipo umano «nel bel mezzo di una società ormai

cancrenosa per egoismo e corruzione»[43]. Questo nuovo genere d'educazione mirava all'«annientamento dell'egoismo» nel singolo e alla distruzione nella società di «questa anarchia morale che soffoca le intelligenze»[44].

Questo riferimento alle «intelligenze» come enti animati segna l'inizio della fatale conversione dalla vecchia idea di un'intelligenza astratta all'ideale moderno di intelligentsia militante. La rivendicazione rivoluzionaria è garantita dal potere unificante dell'intelligenza — una categoria sempre intesa innanzitutto come lo scrittore e il gruppo dei suoi lettori.

Questa intelligenza deve penetrare nelle masse ed unirsi a loro per emanciparle dalla corruzione borghese, che assume la forma politica del «liberalismo, la malacopia del federalismo girondino»[45]. Ciò di cui si sente veramente il bisogno è «una rivoluzione radicale nei modi di vita»[46]. E in questa rivoluzione, il proletariato giocherà lo stesso ruolo assunto dal Terzo Stato nel 1789 — diventando consapevole di non essere nulla e di voler diventare tutto[47].

Questo ideale pedagogico fu sviluppato in modo ancor più radicale dalla seconda grande figura della nascita del comunismo: Théodore Dézamy. In un saggio del 1839 per un concorso dell'Accademia di Francia sul tema della mancata traduzione dell'Illuminismo in etica positiva, il diciottenne Dézamy invocò la necessità di un nuovo genere di istruzione di massa: «comune, egalitaria, armoniosa [...] industriale e agricola»[48]. L'istruzione élitaria di qualsiasi genere avrebbe dovuto essere abolita. Più istruzione penetrerà le masse «più intelligenza verrà messa insieme». Era richiesta una forte autorità centrale («un buon meccanismo sociale») per unificare teoria e pratica, combinare lo sviluppo mentale e fisico, e instillare a tutti la nuova «abitudine all'eguaglianza e alla fraternità»[49].

Dézamy sosteneva che il teorico-rivoluzionario sociale fosse l'«intelligenza» ideale della nuova epoca — a sostituzione del precedente, segreto modello di tanti riformatori sociali: il

medico.

> Non esiste miraggio più perfido dell'esaltazione della medicina (o della giurisprudenza o della letteratura) sulla scienza sociale [...]. Io paragono il medico a quel sarto che taglia abiti nuovi su modelli vecchi, e nel rattoppare una vecchia smagliatura ne apre nuove più larghe[50].

Queste righe annunciano il terzo e più importante nuovo elemento nella genesi del comunismo: la metafisica. Il giovane Dézamy, studente povero proveniente da Lione e giunto a Parigi all'inizio degli anni quaranta, divenne forse il primo rivoluzionario sociale veramente ideologico della storia moderna. Egli sfornò un impressionante numero di opuscoli imbevuti di universalismo e ateismo, le antitesi al nazionalismo e alla religiosità dominanti all'epoca; e sviluppò (prima di Marx e indipendentemente dai tedeschi) la profonda, personale convinzione di essere l'agente della scienza finale e della società perfetta.

Armato di questa certezza, Dézamy sviluppò uno stile polemico qualitativamente diverso da ogni precedente modo di dibattere i particolari delle utopie o le motivazioni dei singoli individui. Egli sottolineò l'esigenza di disciplinare l'intelletto ai fini della rivoluzione. I dirigenti della rivoluzione a venire non sarebbero stati né «credenti» (*croyants*) di qualsivoglia religione né i saggi (*savants*) a cui lo stesso Buonarroti aveva guardato, bensì un nuovo genere di intellettuali impegnati: gli «esperti» (*sachants*) per i quali «lo scopo della filosofia [...] è di condurre gli uomini alla felicità [...] tramite la scienza»[51].

Il compito primario del *sachant* era di riscattare «le verità essenziali, i principi generali» del comunismo inquinati da due personaggi generalmente noti all'inizio degli anni quaranta proprio come comunisti: il venerabile Lamennais e il profeta letterario del comunismo (di cui Dézamy era stato addirittura segretario personale), Etienne Cabet.

Dézamy insisteva che la rivoluzione comunista dovesse confiscare immediatamente tutta la proprietà e il denaro privato anziché affidarsi alle misure di tassazione e di

educazione pacifista propugnate da Cabet: «Con le mezze misure non soddisferemo nessuno»[52]. Un cambiamento rapido e totale sarebbe risultato meno sanguinoso di un processo lento, poiché il comunismo libera la naturale bontà dell'uomo e «non ha bisogno di pianti, né di impiegare violenza e costrizione»[53].

Nel contrapporre il suo «comunismo unitario» al «comunismo icariano» di Cabet, Dézamy manifestava ancora una volta la tendenza ricorrente nella mentalità rivoluzionaria alla semplificazione estrema. La società del futuro sarebbe stata retta da un unico e globale *congrès humanitaire* [54], ci sarebbe stata un'unica lingua (preferibilmente una lingua morta, neutrale, come il latino)[55], e un'unica forma di servizio lavorativo come «atleti industriali»[56], che avrebbe trasformato ogni compito lavorativo in feste giovanili collettive. «Travailleurs, unissons-nous!»[57] proponeva Dézamy anticipando il motto marxiano «Operai di tutto il mondo unitevi!». Come apostolo dell'unità e della semplicità, Dézamy denunciò la «politica della diversione» che tenta «di distrarre e allontanare gli operai dalle teorie egalitarie e comuniste»[58].

La logica della semplificazione radicale indusse Dézamy a insistere che proprio perché il comunismo era «unitario», la sua vittoria doveva essere universale. «Il comunismo compiuto» sarebbe esistito solo in un «paese universale»[59] che avesse già superato non solo il nazionalismo (il quale «imprigiona l'eguaglianza nello stretto guscio della nazionalità egoistica») [60] ma anche qualsiasi altra forma regressiva di divisione come il *famillisme*[61]. Non sarebbe stata possibile nessuna «nuova santa alleanza contro il primo governo che avesse abbracciato il comunismo»[62] perché il suo potere d'attrazione ideologica avrebbe agito rapidamente creando la «comunità universale»[63]. A rigor di logica era impossibile un conflitto fra «comunisti unitari»: «No, no, non possono esserci fratture fra comunisti; le dispute fra di noi possono essere solo

lotte d'armonia, di ragionamento»[64].

I «principi comunitari» contenevano «la soluzione a tutti i problemi»[65]. L'originaria rivoluzione francese era fallita per non aver capito che tali principi rappresentavano «l'arma più potente e sublime per abbattere i propri nemici». Il comunismo era «il solo, l'unico mezzo per distruggere, per ghigliottinare in un sol colpo, non gli uomini, non i nostri fratelli, ma al contrario, tutti i vizi»[66].

In questo modo, Dézamy anticipava sia il concetto maoista secondo cui fra comunisti sono possibili solo «contraddizioni non-antagonistiche», sia la grande idea stalinista secondo la quale l'uccisione di dissenzienti debba sempre essere rappresentata come espulsione rituale di qualche forma impersonale di vizio.

Un poliziotto francese, molto allarmato, descrisse il *Codice* di Dézamy come bozza programmatica per «la communauté rigoreuse, mathématique et immédiate»[67]. L'arresto e il processo di Dézamy nel 1844 attrasse e ispirò gli intellettuali stranieri più radicali presenti allora a Parigi: Arnold Ruge, Moses Hess, e Karl Marx fra i tedeschi e Nikolaj Spešnev fra i russi[68].

Oltre al loro esempio come martiri, i precursori francesi lasciarono un'eredità di opposizione irriducibile alla religione soprannaturale. Le ultime tre grosse opere di Dézamy, scritte nel 1845-1846, proponevano una concezione atea e materialista a sostituzione del cattolicesimo per «l'organizzazione del benessere universale»[69]. Già nella sua prova di concorso del 1839, Dézamy aveva parlato della «sublime vocazione che rappresenta il socialismo»[70] prospettando agli «infelici proletari», «di rientrare nell'orbita della chiesa egalitaria, al di fuori della quale non può esserci salvezza»[71]. Per Dézamy — come per il suo ammiratore Karl Marx — l'ateismo dei suoi anni di maturità non era affatto «un incidente storico o biografico», bensì «la premessa essenziale

dell’intera teoria»[72]. L’ex-prete Pillot andò ancora più in là insistendo che «gli Eguali non conoscono né Dio né il diavolo»[73].

## L’influsso britannico

Oltre che antinazionalista il comunismo era anche transnazionale. I pionieri francesi, che ebbero subito allievi tedeschi, avevano a loro volta ricevuto molta più influenza di quanto generalmente si pensi da parte britannica. Nell’atmosfera di repressione degli anni trenta, l’Inghilterra era divenuta luogo sicuro per gli incontri dei fuoriusciti rivoluzionari e per la possibilità di pubblicare liberamente. Il movimento cartista, nella sua prima fase, semi-insurrezionale, contribuì a vivacizzare l’immaginazione politica del continente. Ma fu Robert Owen il catalizzatore britannico di gran lunga più importante per i primi comunisti europei grazie alla sua decisiva influenza sui due padri fondatori, molto diversi fra loro, del comunismo moderno: Etienne Cabet e Goodwyn Barmby.

Cabet trascorse la maggior parte degli anni trenta in esilio in Inghilterra, dove nel 1839 pubblicò clandestinamente per la prima volta il suo testo, enormemente importante, *Viaggio in Icaria.* Egli mutuò la forma romanzata del *Viaggio* essenzialmente dai modelli inglesi[74], mentre il contenuto fu profondamente influenzato dalla sobrietà laica di Owen, il quale form a Cabet un’alternativa razionalistica al socialismo romantico di Fourier che fino ad allora aveva dominato l’immaginazione francese.

Owen trasmise la nuova convinzione secolare che la natura umana possa essere trasformata dall’organizzazione cooperativistica; e predicò anche un sommo disdegno per il riformismo democratico, insistendo sulla necessità di una trasformazione sociale al di là della politica e oltre i confini politici. La sua Associazione di tutte le classi di tutte le nazioni,

fondata nel 1835, fu «il primo movimento socialista organizzato d'Inghilterra»[75], e l'ostello per i rifugiati stranieri come Cabet. Owen presentò un'alternativa razionalistica al moralismo romantico dei «profeti di Parigi» e attrasse coloro che, come Cabet, avevano difficoltà a sintonizzarsi sulle prospettive parlamentari dei riformisti whigs e dei radicali cartisti. Owen fondò con successo sia in Gran Bretagna sia in America imprese cooperative su basi scientifiche di sua definizione. Aspramente attaccato dai visionari fourieristi, Owen ottenne maggior appoggio dai più scientifici sansimoniani, sul foglio dei quali apparve nel 1826 la prima discussione francese sul *Sistema di mutua cooperazione e di comunità dei beni* di Owen[76].

Alla ricerca di basi più razionali, i fourieristi francesi finirono per allearsi con gli owenisti nel 1834-1835. Nel maggio 1834 un fourierista ebbe a lamentarsi che il sogno di un «grand parti socialiste» fosse ancora ben lontano[77]: in questa lagnanza troviamo espresso il nuovo ideale, definito dal principale apostolo di Owen in Francia, il giovane pubblicista Jules Gay. Fourierista deluso, Gay soggiornò a Londra nel 1835 per cercare nell'owenismo una dottrina più rivoluzionaria e più scientifica. Egli persuase Owen a visitare Parigi nel 1837 con l'obiettivo di impiantare una *Maison Harmonienne* per unificare sansimonismo, fourierismo, e owenismo. Owen incontrò anche Buonarroti, poco prima che questi morisse, e fu ricevuto dal direttore massonico della Société de Statistique Universelle. Tutto ciò che risultò fu l'istituzione di una piccola filiale francese dell'Associazione di tutte le classi di tutte le nazioni di Owen[78].

Owen aveva già divulgato termini come *communionist* e *communional* [79]. Il suo notevole libro di «Inni sociali» da eseguirsi nelle «corti della scienza» delle nuove comunità cooperative invocava reiteratamente e liricamente il concetto:

> La comunità disporrà di tutto
> ciò che può essere utile all'uomo:
> Comunità è felicità

Comunità è paradiso[80].

I sempre più frequenti attacchi pubblici all’ateismo di Owen non fecero che intensificare l’anticlericalismo del maestro. Nel 1839 egli cambiò il nome della sua associazione in Società comunitaria universale dei credenti razionali. Nello stesso tempo, il suo insegnamento del comunitarismo egalitario scientifico come autentico scopo dell’umanità ispirò — attraverso Gay — quei francesi che nel 1839-1840 — Dézamy e compagni — coniarono il termine comunista[81]. E nella lontana Russia, il *Dizionario tascabile* del circolo radicale Petračevskij nel 1846 impiegava il termine owenismo come sinonimo di comunismo. Lo stesso Cabet, inoltre, rimase così profondamente influenzato da Owen che il comunismo icariano, che egli portò dalll'nghilterra alla Francia, è stato descritto dal più autorevole commentatore in materia come «semplicemente un owenismo francesizzato»[82]. Cabet fece ritorno a Londra nel 1847 per cercare la sanzione di Owen al suo progetto di organizzare l’emigrazione comunista in America. A sua volta Owen si precipitò nella Parigi rivoluzionaria del marzo 1848; e gli opuscoli di propaganda per una totale riorganizzazione sociale che sfornò in questa occasione furono denunciati dalla sinistra francese come «comunisti»[83]. L’esortazione finale di Owen per una nuova comunità di «tutte le classi, tutti i partiti, e tutte le religioni»[84] venne ripresa nel foglio di breve vita di Gay, «Le communiste» del 1849.

Può darsi che Cabet abbia derivato la propria convinzione nella necessità di una dittatura rivoluzionaria da un altro pensatore britannico (o, più precisamente, irlandese) Bronterre O’Brien[85]. Ma l’enfasi posta da Owen sull’educazione popolare pacifica trattenne Cabet dallo sviluppare il legame o’brienista fra rivoluzione sociale e dittatura robespierrista inerente al totalitarismo di Dézamy e della generazione più giovane in Francia. Nel frattempo, un altro inglese, Goodwin Barmby, impresse un carattere più

esotico, e più religioso, al pacifico ideale owenista, e negli anni quaranta divenne forse il più prolifico — e sicuramente il più dimenticato — propagandista del comunismo.

## Le fantasie cristiane di Barmby

John Goodwyn (abitualmente chiamato Goodwin) Barmby fu il primo divulgatore del termine comunismo in Inghilterra, legandolo ad un'inventiva talmente fantastica da risultare bizzarra perfino per quel periodo di teorie sociali non precisamente sobrie.

Forte di una lettera di presentazione di Robert Owen, il ventenne Barmby soggiornò a Parigi nel 1840, cercando di rifuggire dalla «mischia delle rivalità» e dagli orizzonti ristretti del nazionalismo[86] stabilendo «una corrispondenza regolare fra i socialisti di Gran Bretagna e Francia»[87]. Definitosi «amico del socialismo in Francia, in Inghilterra, e nel mondo», egli s'impegnò a raccogliere materiale documentario per una storia esaustiva del socialismo e di «tutti i sistemi comunitaristici» fino ad allora escogitati[88].

Egli impiegava il termine «comunità» per sottolineare il carattere d'antidoto dell'organizzazione razionale owenista nei confronti del romanticismo fourierista. «Una comunità è preferibile al Falansterio», ebbe a proclamare prima della sua partenza dall'Inghilterra[89]; ma, giunto a Parigi, Barmby fu ben presto catturato in un turbine di iniziative fourieriste comprendenti gruppi di discussione socialisti, concerti fourieristi, e lezioni di frenologia e di «scienza societaria» in «caffetterie della comunità»[90].

Il 20 giugno, Barmby presentò «il progetto di un'"Associazione Internazionale per la promozione delle relazioni reciproche fra tutte le Nazioni", associazione per la quale fu successivamente formato un comitato provvisorio sotto la presidenza di un ardente amico del progresso umano, a

Parigi»[91]. L’Associazione si rivolgeva alle genti di tutti i paesi senza limitazione «né di setta né di partito»[92]. Sebbene non se ne sappia molto di più, questo documento perduto potrebbe essere stata la prima bozza di un’organizzazione comunista internazionale. Sembra che il sopraccennato presidente francese fosse Jules Gay[93]. Barmby fu pregato di riferire agli owenisti in Inghilterra che il banchetto comunista organizzato da Dézamy e Pillot il primo luglio a Belleville era andato a beneficio «della comunità e non del Falansterio»[94].

Benché più tardi Barmby rivendicasse la paternità del termine comunista[95], la sua fascinazione totemica per questa parola sembra cominciasse invece solo dopo che egli si rese conto di come «i giornali pubblici aprano tutti il fuoco sulla cena comunista a Belleville»[96].

Al suo ritorno in Inghilterra, Barmby si scatenò, fondando una Società di propaganda comunista (presto ribattezzata Società comunitaria universale)[97], e un giornale, «Il Prometeo, o l’apostolo comunitario» (poi chiamato «La cronaca comunista»), Egli descrisse il comunismo come «scienza societaria» e religione finale dell’umanità. Il suo *Credo* proclamava: «Io credo [...] che divino sia il comunismo, e che demoniaco sia l’individualismo»[98]. Scrisse preghiere e inni comunisti[99], sostenendo l’esigenza di istituire dei *communitarìums*[100] sotto una comunarchia suprema capeggiata da una coppia eletta di comunarchi (comunarca maschio e comunarca femmina)[101]. Barmby si definì «Pontifarca della chiesa comunista»[102], proclamando la «religione del COMUNISMO»[103], negando la legittimità del Cristo come messia, e definendo il comunismo come nuova fusione fra giudaismo e «cristianismo»[104].

Nel marzo del 1842, Barmby sfornò la prima teoria comunista della storia: uno schema basato su quattro età dell’umanità (un iniziale stadio pastorale, «paradisizzazione»,

che attraverso la feudalizzazione e la civilizzazione porta alla «comunicizzazione»). Ci dovevano poi essere quattro successivi stadi di comunicizzazione (dal club o loggia attraverso le unità di produzione comune e la città comunitaria, fino alla società comunista totale)[105]. Barmby fondò un nuovo calendario e istituì una speciale dieta vegetariana. Dal suo *communitarium* centrale a Harnwell egli chiese la restituzione delle terre ecclesiastiche confiscate da Enrico VIII — una restituzione non ai monasteri del passato, ma ai suoi «comunisteri» del futuro [106].

Barmby si guadagnò in breve tempo l'appoggio e il consiglio di un giornalista cartista radicale, Thomas Frost, che trasmise le pubblicazioni di Barmby al veterano degli editori della sinistra, Henry Hetherington. Barmby sfruttò l'arrivo a Londra di Weitling per far salire il numero dei membri della sua «comunione» da 70 a 130. Scrisse il *Libro di Platanopoli,* mescolando tradizionali motivi utopisti (Platanopolis era il nome dato da Hupay alla sua originaria «comunità filosofica» del 1779) con progetti scientifici per il futuro (compresi alcuni ancora da realizzare, come un'automobile a vapore); stese un elenco di quarantaquattro «rivendicazioni societarie» dell'umanità e un piano d'azione che in poco tempo divenne pressoché universale. Intraprese viaggi di proselitismo al nord, visitò l'Irlanda, riponendovi particolari speranze, parlò di cinque gruppi territoriali di lavoro missionario, e cominciò ad operare tramite «corrispondenti» a Parigi, Lione, Losanna, Colonia, New York e Cincinnati[107].

Barmby pensava che il comunismo avrebbe reso obsoleta la politica. Sembra anche che sia stato lui ad usare per primo la frase erroneamente attribuita ad altri: «In futuro, la politica governativa sarà rimpiazzata dall'amministrazione industriale»[108]. Nella sua ossessione di realizzare il paradiso almeno su di una piccola parte della terra, Barmby fu spinto nelle isole più piccole ed esterne dell'arcipelago britannico. Nel 1844, sull'isola di Wight, egli cominciò ad

escogitare piani per l’istituzione di un *communitarium* modello sull’isola di Sark. Da qui, sognò di fondare una «comunità di agricoltura e tipografia» su tutte le isole del Canale. Ma non ne nacque nulla, e il più pratico Frost si ribellò fondando un «Communist Journal» in concorrenza con il «Communist Chronicle» di Barmby. A sua volta Barmby diede il via alla lunga storia delle scomuniche comuniste. Considerando l’uso fatto da Frost del termine «comunista» come «infrazione del suo copyright» Barmby diffidò di impiegarlo ancora, presentando l’anatema in un documento «sigillato con un sigillo di dimensioni incredibili, impresso con simboli massonici su cera verde, verde cioè come il colore sacro della chiesa comunista»[109].

Chiuso nelle proprie fantasie, Barmby si ritirò su di un’altra isola, l’isola di Man, per pubblicare nel 1848 l'*Apostolo.*

Dal sogno di un movimento internazionale (il cui sviluppo era seguito nazione per nazione nella sua rubrica *Intelligenza comunista)* Barmby divenne il primo a parlare di «comunismo *nazionale*» [110]. Subito dopo una breve tappa a Parigi durante la rivoluzione del 1848, egli prese i voti come ministro della chiesa unitarista, divenne amico di Mazzini, e difensore della rivoluzione nazionale piuttosto che di quella sociale.

Il suo colorito *mélange* di utopismo laico e simbolismo cristiano risulta evidente dal sottotitolo del suo foglio degli anni quaranta: «L’apostolo della chiesa comunista e della vita comunitaria: comunione con Dio, comunione dei santi, comunione dei suffragi, comunione del lavoro e comunione dei beni». Nell’ambito della sua «chiesa comunista», di breve durata, Barmby concepì la lotta per il comunismo in termini apocalittici:

> Nella sacra chiesa comunista, il diavolo si convertirà a Dio [...]. E a questa conversione di Satana, Dio chiamerà i popoli [...] alla comunione dei suffragi, delle opere, dei beni sia materiali che spirituali [...] dei nostri tempi[111].

Così, questo precursore del comunismo proclamò la morte del diavolo con una sicurezza pari a quella che i comunisti

successivi avrebbero impiegato per annunciare la morte di Dio.

Era prevedibile che fossero i polacchi a guidare il passaggio dal cielo alla terra. Nel suo libro dal titolo *Il futuro degli operai,* un polacco di nome Czynski, il più rivoluzionario dei fourieristi, fu il primo a sostenere sistematicamente che il socialismo sarebbe stato opera dei lavoratori e non degli intellettuali. Barmby tradusse il libro in inglese[112]. Cabet fu ancor più debitore ad un altro *émigré* polacco, il notevole Ludwik Krolikowski, contadino autodidatta. Questi fu stretto collaboratore di Cabet, e il primo a divulgare una versione cristianizzata del nuovo ideale comunista sul suo giornale «Polonia per Cristo»[113].

Nel 1840, il primo giornale francese studiato e realizzato da operai, «L'Atelier», si rivolgeva agli «operai rivoluzionari» con il titolo «Il mio regno non è oggi di questo mondo»[114] e presentando un'incisione dal «Cristo che predica la fratellanza nel mondo» [115]. Cristo si ergeva sul globo schiacciando sotto i piedi il serpente dell'egoismo e brandendo un'insegna con la scritta «fraternità» fra angeli in berretto frigio recanti le scritte «eguaglianza» e «libertà»[116] — l'iconografia della Santa Trinità mescolata allo slogan trinitario della rivoluzione.

Altri giornali rivoluzionari francesi degli anni quaranta parlarono dei banchetti di protesta come di «tavole sante» e «sacre comunioni» [117]. Per i più l'infusione di elementi religiosi non rappresentava «la degradazione dell'ideale cristiano bensì una riconquista dell'entusiasmo religioso» [118].

In Germania, questa tendenza ad identificare il comunismo e la religione fu diffusa e più specificamente cristiana. Gli unici libri citati da Weitling nel suo manifesto per la Lega dei giusti, *L'umanità come è e come dovrebbe essere,* erano la *Bibbia* e le *Parole di un credente* di Lamennais. I propagandisti furono aiutati dalla tendenza ad identificare comunismo con comunione[119], e dalla rima dei termini *Jesus Christ* e

*Kommunist* in lingua tedesca [120]. Un pamphlet del 1842 sfornato a Parigi da uno dei seguaci di Weitling chiedeva una nuova «comunità d'amore fraterno» e di mutua assistenza per realizzare il «puro cristianesimo» fra gli operai[121]. Il sogno utopistico di un altro compagno di Weitling, edito lo stesso anno, portava un titolo da Libro dell'Apocalisse, e che sarebbe stato riesumato da Hitler: *Il Regno del Millennio [Reich,* in tedesco][122]. Questo fervore religioso permise al movimento comunista svizzero di Weitling di raggiungere nel 1843 circa 750 membri di lingua tedesca in tredici associazioni distinte, più 400 membri di lingua francese [123].

Probabilmente il comunismo non avrebbe destato subito tanta attenzione senza questa iniziale commistione con gli ideali cristiani. Questa infusione *a)* rese credibile l'idea, in sé scarsamente plausibile, che fosse possibile «sulla terra come è in cielo» un ordine sociale totalmente diverso; *b*) convinse molti che questo nuovo ordinamento «comunista» avrebbe fuso la *communauté* babuvista con la comunione cristiana; e di conseguenza, *c)* permise per la prima volta di far sì che un ideale sociale transnazionale assumesse significato per un buon numero di lavoratori credenti.

Questo debito nei confronti della tradizione ideale religiosa rimane generalmente oscurato o non riconosciuto dagli storici rivoluzionari e comunisti — qualora non venga addirittura condannato come elemento retrogrado, tipico della formazione iniziale. Eppure questo richiamo religioso sembra costituire un passo avanti, un momento «progressivo» nello sviluppo dei movimenti rivoluzionari — rispetto agli esperimenti e speculazioni utopistici degli intellettuali fourieristi e sansimoniani. Gli ideali religiosi attivarono la coscienza morale e sociale di una classe operaia fino allora largamente passiva, e favorirono negli intellettuali laici «il passaggio dall'utopia alla realtà»[124]. Per i semplici operai era più facile raccogliersi dietro un comunismo a immagine dell'«eguaglianza dei cieli» e in cui la prima comunione fosse «il simbolo dei futuri

banchetti» della società comunista[125].

La speranza di un'organizzazione comunista internazionale di natura semireligiosa fu avanzata per breve tempo anche da Barmby all'indomani dell'arrivo di Weitling a Londra nel 1844. Questo «grande evento» avrebbe «gettato la base sulla quale la chiesa comunista d'Inghilterra e la chiesa comunista di Germania potranno lavorare insieme». Barmby studiò con «i primarchi della chiesa comunista d'Irlanda» la possibilità di una spedizione missionaria con Weitling in quel paese.

Ma già nel 1845, la corrente stava decisamente spingendo verso quel comunismo irreligioso paventato da Barmby [126]. Schapper, il più religioso fra i dirigenti della Lega dei giusti, si batté contro Weitling quell'anno perché «nulla di trascendente» fosse mischiato alle loro discussioni politiche[127]; e un italiano a Parigi notava, nello stesso periodo, il sorgere dell'«ateismo speculativo e pratico dei comunisti»[128]. La formazione della Lega dei comunisti nel dicembre del 1847 rappresentò la fusione dei due gruppi comunisti essenzialmente opposti alla religiosità di Weitling e Barmby: la Lega dei giusti di Londra e il Comitato di corrispondenza comunista di Bruxelles. La nuova forza unificante era l'ateismo rivoluzionario che Karl Marx derivò da Ludwig Feuerbach.

Fuga in America?

Se la negazione del regno di Dio fu essenziale per la dottrina rivoluzionaria europea, altrettanto importante fu l'acquisizione che non esistesse nessun paradiso in America. Per tutto il diciannovesimo secolo, gli europei che avevano preso parte alle rivoluzioni sconfitte si erano lasciati alle spalle il Vecchio Mondo emigrando nel Nuovo, dove almeno una rivoluzione era stata vittoriosa. Alcuni giunsero di persona, come Košciuszko; altri per delega come Bonneville, che vi spedi moglie e figlio quando fu incarcerato da Napoleone.

Dunque il trasferimento in America era una tradizione fra i rivoluzionari europei; ma questa scelta perse parte del suo lustro quando, alla fine degli anni quaranta, diversi comunisti attaccarono Cabet sulla questione.

In seguito all'arresto di Weitling e all'allargarsi delle inquisizioni e dei processi nel 1843, Cabet, allora il più noto propagandista dell'ideale comunista, si trovò di fronte al problema di ridare una direttiva programmatica ad un movimento sconnesso. Il tentativo di guadagnare il più vasto sostegno possibile contro i processi a militanti comunisti nella metà degli anni quaranta lo portò a cercare forme di organizzazione transnazionale, e a sollecitare sia francesi sia tedeschi presenti a Londra a costituire un centro comune da cinque a venti membri per coordinare la propaganda internazionale a favore del comunismo [129]. Ma ben presto arrivò a concepire il progetto di un grosso insediamento in America, e cominciò a profondere le proprie energie nell'iscrizione di venti-trentamila «comunisti» per un'emigrazione di massa in America. Egli immaginava questo viaggio nell'«Icaria» del Nuovo Mondo non come una fuga, bensì proprio come tentativo «di creare una nuova direttrice» per il movimento europeo nel suo complesso [130].

Nel far ciò, Cabet stava solo ampliando la tradizione già istituita dai seguaci di Fourier e Owen, i cui maggiori esperimenti erano stati realizzati in America. Di fatto, Cabet pensò di rendere visita a Owen, «il venerabile patriarca del comunismo inglese», in Inghilterra durante il 1847 per strappare una sorta di benedizione al proprio progetto.

Ma il progetto di Cabet si scontrò con le critiche dei tedeschi a Londra, i quali insistevano che il comunismo dovesse svilupparsi in Europa[131]. Queste critiche non facevano che ripetere la dura denuncia rivolta l'anno prima da Karl Marx nei confronti di Hermann Kriege, principale pubblicista tedesco rivoluzionario in America, per aver sostenuto che il proletariato avrebbe potuto guadagnare una nuova vitalità colonizzando i territori vergini d'America. La posizione di Marx era stata

appoggiata e condivisa da tutto il Comitato di corrispondenza comunista di Bruxelles ad eccezione di Weitling, il quale era già partito per raggiungere Kriege in America[132].

Difendendo la prospettiva della rivoluzione in Europa invece che l'emigrazione in America, i comunisti tedeschi di Londra riecheggiavano, in forma amplificata, una posizione buonarrotiana degli anni trenta che era passata pressoché inosservata al di fuori della ristretta cerchia cospiratrice. I buonarrotisti di Parigi si erano opposti al trasferimento in Oriente dei sansimoniani, definendolo escapismo; e, quasi unici fra i rivoluzionari attivi degli anni trenta in Europa, essi rimasero ostili all'esperimento americano. Questo atteggiamento fu espresso in attacchi senza precedenti nei confronti dei due più ammirati partecipanti europei alla rivoluzione americana, che successivamente avrebbero assunto lo statuto di figure semileggendarie: Košciuszko e Lafayette [133].

In ogni caso, resta il fatto che l'America del diciannovesimo secolo, piuttosto che riarmarli, assorbiva i tanti rivoluzionari che approdavano alle sue spiagge (e il loro numero aumentò notevolmente dopo che le rivoluzioni del 1848 in Europa furono schiacciate). I comunisti icariani di Cabet si impiantarono prima nel Texas, poi a Nauvoo, nelll'llinois; ma ben presto litigarono fra loro e si mescolarono alla società americana, come era stato destino per tutte le precedenti utopie secolari nel Nuovo Mondo. Cabet morì nel 1856 a Saint Louis, ripudiato dai pochi seguaci rimastigli.

L'unico movimento serio di rivoluzionari sociali che raggiunse l'America fu la Prima Internazionale; e comunque non vi giunse prima del 1872, ormai finita in disparte e bisognosa in un luogo decente di sepoltura. Quando poi si sciolse formalmente nel 1876 a Filadelfia, è lecito dubitare che qualcuno se ne sia accorto: i rivoluzionari di un tempo erano diventati nuovi cittadini americani, e l'attenzione popolare era attratta dalle celebrazioni del centenario, proprio a Filadelfia, della rivoluzione americana, una rivoluzione del

tutto diversa.

C’è del paradosso in tutto questo, perché l’originaria rivoluzione americana aveva generato l’idea radicalmente nuova che un partito puramente politico — cioè senza elementi dinastici o religiosi — potesse legittimamente costituire l’oggetto di un impegno umano superiore, se non totale. All’indomani dell’indipendenza, gli americani avevano sviluppato passioni politiche e uno «spirito di partito» molto intensi per concretizzare la domanda politica della loro nuova Costituzione [134]. Tuttavia, nel corso del diciannovesimo secolo l’America si abituò sempre più a definire i partiti in termini di interessi materiali, piuttosto che di «ideali» condivisi, e a misurare lo «spirito di partito» precisamente negli stessi termini di attività elettorale riformista che l’emergente generazione di rivoluzionari sociali europei aveva preso ad odiare fin dall’inizio degli anni quaranta. Non deve perciò sorprendere più di tanto che l’evento politico di maggior attrazione nell’America del 1876 fosse, anche per ex rivoluzionari, non tanto l’ultimo congresso della Prima Internazionale, quanto la disputa assolutamente non-ideologica e puramente americana fra repubblicani e democratici sulle controverse elezioni Hayes-Tilden. Né c’è da sorprendersi che i rivoluzionari sociali europei degli anni quaranta post-jacksoniani non seguissero i modelli americani per la costituzione di un loro partito. Nell’atmosfera repressiva alla vigilia del 1848, sarebbe stato difficile per gli europei condividere la fiducia politica tutta americana di John Adams per cui «le fortune della società dipendono interamente dalla costituzione e dal tipo di governo»[I35]. Il primo tentativo dei comunisti di formare un loro partito e sviluppare uno «spirito di partito» non venne dalle vecchie fiducie del Nuovo Mondo ma dalle nuove speranze del Vecchio.

Il nuovo partito per il quale Marx scrisse il suo celebre manifesto alla fine del 1847, fu l’anticipazione immaginifica del «partito di tipo nuovo», con tanto di «spirito sacrificale di partito» *(partiinost’*), che Lenin creò nel 1903. I comunisti degli

anni quaranta del diciannovesimo secolo ebbero ancor meno impatto sulla rivoluzione che seguì nel 1848 dei bolscevichi di Lenin sulla rivoluzione del 1905. Ciò nonostante, riveste una particolare importanza analizzare questa prima comparsa di un partito comunista nella storia dell'umanità. Fu un evento destinato a svolgere per i comunisti che seguirono un ruolo analogo a quello che l'Incarnazione — o magari la Pentecoste — simboleggia per i cristiani.

## *L'ecclesia: un nuovo partito*

I pensatori sociali francesi sognavano da tempo un partito politico di tipo radicalmente diverso dalle fazioni litigiose della restaurazione. Essi volevano un partito fedele al «movimento» che aveva prodotto la rivoluzione originaria[136]: un'associazione che avesse sia principi più alti sia radici più profonde dei politicanti borghesi della monarchia di luglio. Le parole d'ordine dei rivoluzionari pre-1830 — costituzione, repubblica, liberalismo — erano sempre maggiormente ripudiate; ma la nuova generazione di fine anni trenta-primi anni quaranta, non era ancora del tutto pronta ad accettare la nuova parola d'ordine della rivoluzione sociale. Essa preferì invece ritornare al vecchio termine degli anni novanta del secolo precedente: democrazia — spesso rafforzandolo con gli aggettivi «vera» o «rivoluzionaria». La democrazia era associata alle speranze irrealizzate — tanto sociali quanto politiche — della tradizione rivoluzionaria francese [137]. Il termine acquisì anche una nuova connotazione romantica nell'identificazione con il «popolo», nel senso datogli da Lamennais, come masse schiave ed affamate.

Victor Considérant trasformò il fourierismo in un nuovo movimento politico socialista cambiando il titolo del suo giornale da «Falange» a «Democrazia pacifica». Egli parlava dell'esigenza di un «partito sociale» per realizzare i bisogni

della «democrazia moderna»[138]. Fu in diretta polemica con il *Manifesto della Democrazia pacifica* di Considérant che Karl Marx scrisse il suo *Manifesto del Partito comunista* alla fine del 1847. Marx stava precisamente sforzandosi di costituire un tale «partito sociale», ideologico — ma rivoluzionario e non pacifista, comunista più che socialista. Al pari di Considérant, comunque, Marx credeva che il suo nuovo partito dovesse essere per certi versi democratico. Fu all'interno dell'organizzazione internazionale dei Democratici fraterni a Bruxelles che Marx ebbe per la prima volta dispute sul comunismo con Weitling e altri, e fu nella sede dei Democratici fraterni di Londra che la Lega dei comunisti continuò a riunirsi dopo la repressione poliziesca dell'estate 1848 [139].

Una democrazia rinnovata

L'idea che il comunismo fosse il compimento della democrazia esaltò la nuova generazione di pubblicisti rivoluzionari francesi dei primi anni quaranta. Più si rivelavano autoritari nella stesura dei loro progetti rivoluzionari, e più i primi scrittori comunisti insistevano sulla natura «democratica» di questi progetti. Pierre Leroux aprì la strada, proclamando che la democrazia totale fosse l'unica fonte possibile di legittimazione per l'autorità moderna ed insistendo che la democrazia non fosse soltanto una «parola sacra»[140], bensì una «religione»[141] in grado di fornire una «soluzione pacifica al problema del proletariato»[142]. Nel 1841-1848, la sua «Revue Indépendante» introdusse al giornalismo popolare George Sand e Louis Blanc.

Dai più radicali fra i nuovi giornali comunisti nati nel 1841, cioè «L'Humanitaire» e «La Fraternité», venne la prima inequivocabile ammissione che il «partito democratico» dei tempi moderni dovesse essere un «partito comunista». La maggior parte di questi primi comunisti non aveva più di vent'anni; essi sentivano che la promessa del 1830 era stata

tradita, e che anche i loro mentori più anziani, Cabet e Leroux, potevano concorrere a «decapitare il futuro»[143]. Sembra che il termine *Partito comunista* apparisse per la prima volta sul giornale del giovane Dézamy, nell'annuncio della morte dell'ultimo vecchio compagno d'armi di Buonarroti, Voyer d'Argenson, nell'agosto del 1842 [144].

Un'alleanza franco-tedesca

Per quanto riguarda i giovani hegeliani in Germania, fu solo quando cominciarono a guardare ai loro colleglli in Francia che divennero veramente rivoluzionari[145]. Il primo anello di congiunzione fra i giovani hegeliani e la nuova generazione di rivoluzionari sociali francesi fu Moses Hess, il corrispondente parigino della «Rheinische Zeitung» (La gazzetta renana). Egli sosteneva che l'anelito tedesco alla libertà filosofica avrebbe potuto concretizzarsi solo con l'eguaglianza sociale rivendicata dai francesi[146]; e negli anni trenta aveva accarezzato l'idea di scrivere una biografia di Babeuf[147]. Influenzato anche dai sansimoniani, egli patrocinò nella sua *Triarchia europea,* del 1840, un'alleanza progressista fra Prussia, Inghilterra, e Francia [148]. Fu quindi attratto da Cieszkowski nei giovani hegeliani[149]. Con una nuova serie di articoli nel 1841, a cominciare da *Socialismo e comunismo* e *La filosofia dell'azione,* Hess si produsse in un arduo sforzo di fondazione filosofica del comunismo[150]. Come ebreo — più tardi padre fondatore del Sionismo — Hess impartiva alla propria convinzione comunista un fervore messianico rivolto in prospettiva non solo a un cambiamento di governo, ma ad una sorta di «fine dei tempi» politica.

La possibilità di una feconda fusione fra le due principali fonti d'ispirazione rivoluzionaria in Occidente, la tradizione francese e quella tedesca, era particolarmente agognata dai russi. Nel 1840, Belinskij salutò Heinrich Heine, il

poeta radicale tedesco che viveva a Parigi, come «un francese tedesco — proprio ciò di cui ha bisogno oggi la Germania più di ogni altra cosa»[151]. L'incitamento all'insurrezione violenta di Bakunin fu pubblicato sotto pseudonimo francese negli «Annali tedeschi» del 1842. Un altro russo, futuro amico e collaboratore di Bakunin, Aleksandr Herzen, accolse quell'articolo come prova della crescente alleanza fra la politica francese e la filosofia tedesca, «l'inizio di una grande fase di attivamento *(Betätigung)*» del movimento rivoluzionario europeo[152].

Il redattore degli «Annali tedeschi», Arnold Ruge, manifestò la speranza che l'articolo di Bakunin costringesse «molti poltroni ad alzarsi dal loro letto d'allori» per cominciare a lavorare per «un grande concreto domani»[153]. Ruge svolse un ruolo centrale come il più anziano dei giovani hegeliani, portandosi appresso un'aureola di martirio per aver trascorso in prigione la maggior parte degli anni venti. Il suo «Annali di Halle di scienza ed arte tedesca» del 1840 rappresentò il primo strumento veramente autorevole della «filosofia della prassi» rivoluzionaria contro la precedente filosofia contemplativa tedesca[154]. La rapida successione di testate giornalistiche divenne il veicolo di questa «filosofia della prassi», proprio come i trattati e le lezioni universitarie erano stati per la vecchia filosofia «contemplativa». Gli «Annali di Halle» divennero «Annali tedeschi», che a loro volta diedero vita fra i lettori più assidui, alla fine del 1841, alla «Rheinische Zeitung»: una deliberata sfida nell'universo giornalistico alla conservatrice «Kölnische Zeitung». Nel 1843, Rüge cominciò ad impartire al «partito» hegeliano una linea politica rivoluzionaria con la direttiva di «purificare» lo hegelismo dal liberalismo moderato dello stesso Hegel ed esortando la Germania a «trasformare il liberalismo in democrazia» [155].

Così, egli insegnò ai tedeschi la tecnica polemica dei comunisti francesi del contrapporre la vera democrazia al falso liberalismo. Ben presto dovette organizzare la diaspora degli hegeliani a Parigi. Fuggito egli stesso dalla Prussia nel

1841, si vide bandito anche dalla Sassonia (con la chiusura forzata della «Rheinische Zeitung») all'inizio del 1843. Si spostò quindi a Zurigo e poi (dopo aver preso in considerazione Strasburgo e Bruxelles) a Parigi, dove insieme con Karl Marx fondò nel 1844, i «Deutsche-Französische Jahrbücher», di breve vita. Eccitato, come la maggior parte degli altri tedeschi, dall'atmosfera parigina, Ruge sostenne che il compito dei giovani hegeliani nell'era della *praxis* sarebbe stato di fornire l'organizzazione politica e la preparazione intellettuale per l'imminente rivoluzione sociale.

## L'esordio di Karl Marx

L'uomo che giunse più vicino di ogni altro a realizzare questi obiettivi fu il giovane giornalista, *protégé* di Ruge, Karl Marx, le cui opere decisive, di rottura, furono una prolissa *Critica alla filosofia del diritto*, scritta nell'estate del 1843, e l'introduzione alla stessa opera l'anno seguente. Nella sua critica all'ultimo e più politico lavoro di Hegel, Marx applicò per la prima volta alla politica il suo metodo di capovolgimento della funzione di materia e spirito. E nell'introduzione successiva, propose per la prima volta come sinonimi di liberazione i termini «proletariato» e «comunista»[156].

Tuttavia la missione liberatrice del proletariato era posta in stretta relazione con l'avvento del suffragio universale: la venale società civile controllava lo stato attraverso l'istituto della proprietà, e anche le forme più avanzate di governo rappresentativo mantenevano il principio censuario per il diritto al voto. Il suffragio universale avrebbe dunque assicurato l'avvento della proprietà universale. L'abolizione (*Aufhebung*, che significa anche superamento e trasformazione) della proprietà avrebbe portato seco l'abolizione dello stato. Insieme con «proletario», Marx usò per la prima volta il termine «comunista» in questo contesto filosofico-politico, insistendo che l'abolizione del vecchio sistema politico tramite il suffragio universale avrebbe

«rivelato il vero lato comunista degli uomini».

Dunque Marx legava la realizzazione del comunismo alla causa per il suffragio universale. E nello stesso tempo, l'universalità che Hegel si attendeva dal compimento dello stato ideale sarebbe stata invece raggiunta con l'abolizione dello stato esistente. Come altri hegeliani radicali, Marx sognava di una politica che ponesse fine ad ogni politica. E infatti conservò il concetto hegeliano di una «classe universale» che portasse l'umanità al millennio terrestre attraverso il conflitto fra contrari, e conseguente superamento:

> Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi *materiali,* cosìil proletariato trova nella filosofia le sue armi *spirituali* [...]. La *testa* di questa emancipazione è la *filosofia,* il suo *cuore* è il *proletariato.* La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione *(Aufhebung* del proletariato, il proletariato non può sopprimersi senza la realizzazione della filosofia [157].

Il giovane Marx stava cercando la compensazione cosmica di una frustrazione politica. Il governo prussiano aveva mancato di realizzare le smodate aspettative hegeliane di una «incarnazione della morale oggettiva»[158], e quindi ogni governo — invero l'idea stessa di governo — avrebbe dovuto essere rovesciato. Questa visione escatologica ricevette un contenuto sociale soprattutto da Moses Hess, dalla cui elaborazione delle teorie di Proudhon Marx giunse per la prima volta a vedere nella proprietà privata la radice della degradazione dell'uomo e la vera causa dell'inefficacia delle riforme politiche nella società borghese [159].

Il contributo specifico del giovane Marx negli anni 1844-1845 fu di identificare questa concezione ancora idealistica del partito comunista sia con una pretesa di scientificità sia con il destino del proletariato. Come più tardi Engels avrebbe insistito, l'idea di un socialismo «scientifico» basato sul materialismo storico e su una rigida teoria delle classi fu «unicamente ed esclusivamente»[160] opera di Marx.

Il primo passo fu la rottura di Marx con Ruge sulla diversa interpretazione della fallita rivolta dei tessitori slesiani nel 1844. Ruge, il *doyen* dei giornalisti hegeliani radicali,

addusse la necessità di una migliore organizzazione politica e di maggiore istruzione per gli operai; Marx invece, esortava ad uno studio più approfondito delle cause della miseria e ad una maggiore fede nella missione universale del proletariato tedesco: i membri di questo proletariato sarebbero divenuti i teorici del movimento proletario mondiale, proprio come gli inglesi ne sarebbero stati i leader economici e i francesi i dirigenti politici[161].

Nella sua *Sacra famiglia,* dello stesso anno, Marx ruppe completamente con gli hegeliani — e di conseguenza, anche con tutto il proprio precedente intellettualismo, prendendo ora a modello il movimento degli operai tedeschi guidato da Weitling in Svizzera e da poco soppresso d'autorità. Due anni dopo, Marx denunciò il comunismo cristianizzato di Weitling (e, più in generale, l'idealismo sentimentale) nelle sue magistrali pagine dell'*Ideologia tedesca.* Marx impiegò il termine «ideologia» in senso negativo, di condanna dei presunti errori degli intellettuali tedeschi. Ma, cosìfacendo, egli creò un'ideologia nel senso più moderno del termine: un sistema laico di idee basato su di una teoria della storia che prometta risposte definitive a tutti i problemi dell'umanità.

Il «Partito comunista» per cui Marx avrebbe di lì a poco steso il celebre *Manifesto* era «ideologico» proprio in quest'ultima accezione. La polemica di Marx contro i suoi apparenti alleati di sinistra durante il periodo di formazione di questo «partito» riflettevano il suo desiderio personale di assumere una posizione pedagogica nei confronti del nascente proletariato analoga a quella tenuta da Hegel nei confronti dell'élite prussiana in ascesa per la generazione precedente all'università di Berlino. Prima di volgerci alla Lega dei comunisti, che divenne il «partito» di Marx nel 1847-1848, è importante risalire alla genesi dell'esigenza marxiana di un partito in cui credere. Questa ricerca segue passo per passo la sua formazione filosofica e precede la sua scoperta sia del comunismo sia del proletariato.

Nella sua tesi di laurea del 1841, Marx aveva riposto fiducia nel «partito liberale come partito di un concetto [...che]

permette progressi concreti»[162]. Deluso ben presto dai liberali, egli non abbracciò subito la causa di coloro che si definivano socialisti e comunisti, poiché gli pareva che fossero più interessati alle teorie economiche che non alla realizzazione del «concetto»[163]. Verso la fine del 1842 Marx si difese dall'accusa di essere un «comunista»[164], insistendo l'anno seguente che il comunismo altro non fosse che «un'astrazione dogmatica [...] una particolare applicazione unilaterale del principio socialista»[165].

Il trasferimento a Parigi nel 1843 lo immerse nella corrente rivoluzionaria francese, e la sua amicizia con Engels lo introdusse allo studio dell'economia inglese. Snobbato dagli autentici radicali di Parigi (con i quali egli, Hess e Ruge tentarono di collaborare nei nuovi «Annali franco-tedeschi»)[166], Marx «scoprì» il lontano proletariato tedesco come forza di liberazione rivoluzionaria. Gradualmente giunse alla convinzione che il tanto fantasticato passaggio dalla teoria alla prassi potesse di fatto compiersi con la «costituzione del proletariato in classe», lo stesso fine di cui aveva parlato Flora Tristan nel formare la sua associazione proletaria internazionale del 1843: l' *union ouvrière.*

Politicamente, l'obiettivo del proletariato doveva essere la conquista della democrazia, compromessa dal liberalismo. Ideologicamente, la missione consisteva nella realizzazione dell'«emancipazione dell'umanità» che stava ben oltre i' successi puramente politici delle rivoluzioni passate[167]: si trattava cioè di raggiungere ciò che Marx definì nei suoi *Manoscritti economico-filosofici del 1844* come «umanesimo realizzato», «naturalismo». Alla sua espulsione da Parigi, Marx era ormai in grado di definire come «comunismo» l'obiettivo proprio e dell'umanità: «Questo comunismo è come natura realizzata che equivale a umanesimo, che equivale a naturalismo»[168].

## Un’ideologia compiuta

Il materialismo dialettico fu il nuovo elemento fondamentale che Marx apportò al comunismo, che cosìsi trasformò nell’ideologia rivoluzionaria compiuta di una concezione dinamica della storia. La teoria fu perfezionata nei tre anni che Marx trascorse a Bruxelles — dal 1845 al 1848 — che furono anche i più felici della sua vita. Marx forgiò qui il legame tanto agognato fra Germania e Francia. Ma non si trattò dell’alleanza fra forze militanti prevista da Hess e Ruge, quanto piuttosto di una mescolanza fra elementi delle due ideologie universali precedenti: il sansimonismo e lo hegelismo.

Filosoficamente, Marx attinse soprattutto alle tre nuove caratteristiche del pensiero degli hegeliani radicali degli anni quaranta: negativismo, materialismo, e ateismo. È davvero necessario ricorrere allo stesso metodo di Hegel per spiegare come tali idee rivoluzionarie potessero essere derivate da un professore prussiano, patriota, politicamente moderato, filosoficamente idealista, sinceramente luterano, come Hegel: sembra, di fatto, un ironico sviluppo dell’«antitesi» con il quale «l’astuzia della ragione» intendeva esprimere lo «spirito del tempo».

Avendo riposto smodate speranze iniziali nello stato prussiano, gli irrequieti giovani hegeliani razionalizzarono la loro delusione nei primi anni quaranta accarezzando la sublime idea della distruzione totale di quello stesso stato. Dal momento che la storia procede per contraddizioni (la dialettica «negazione della negazione»), e visto che lo stato era divenuto una forza negativa, il loro compito storico doveva essere la «negazione» dello stato.

Verso la metà degli anni quaranta gli hegeliani radicali mossero dall’idealismo al materialismo filosofico. Ludwig Feuerbach espresse la tesi che lo «spirito del tempo» di Hegel non fosse altro che un conglomerato di forze materiali; e sostenne che «l’uomo è ciò che mangia», con un tipico gioco di parole *(isst* «mangia», *ist* «è»), Feuerbach si spinse al punto di spiegare il fallimento della rivoluzione del 1848 a causa

dell'effetto debilitante sulle classi inferiori dell'alimentazione a base di patate[169].

Nell'agosto del 1844, Marx espresse il suo «amore per Feuerbach»[170] — un sentimento raramente manifestato da lui — per aver indicato la strada filosofica al socialismo. Feuerbach aveva sostituito il materialismo all'idealismo, pur conservando una concezione monistica, deterministica, della storia. Negli anni quaranta del diciannovesimo secolo, il materialismo non potè che attrarre parecchi di coloro che erano testimoni dell'industrializzazione dell'Europa settentrionale; e ribadendo il monismo e il determinismo di Hegel, Feuerbach rassicurò i radicali che il contrasto fra ideali morali e condizioni materiali fosse solo a livello di apparenza.

In questo materialismo monistico Marx instillò l'idea dinamica di una progressione dialettica. Al pari di altri determinismi metafisici del passato (islamismo, calvinismo), il materialismo dialettico, rappresentò, paradossalmente, un efficace incitamento all'azione. Le *Tesi su Feuerbach,* scritte da Marx poco dopo l'approdo a Bruxelles, costituirono secondo Engels «il primo documento in cui è deposto il germe geniale della nuova concezione del mondo»[171]. Una di esse è piuttosto celebre: «I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo ma *,* si tratta di trasformarlo»[172]. Un terzo elemento di debito dagli hegeliani radicali fu l'ateismo di Marx. Mentre Hegel aveva identificato Dio con la totalità della storia, i suoi seguaci lo esclusero totalmente. In un certo senso, Hegel aveva preparato la strada ponendo la filosofia al di sopra della religione, e subordinando la divinità al concetto di «spirito del mondo» dominante. I contemporanei poterono scorgere in questa concezione l'equivalente dell'ateismo; e «la veemenza degli attacchi a Hegel da parte degli ambienti religiosi è paragonabile alle reazioni a Darwin in Inghilterra»[17}].

La lotta alla religione, il motivo originario che aveva raccolto la schiera, pre-politica, dei giovani hegeliani nel 1837-1838 [174], raggiunse il più alto livello di sofisticatezza con l'*Essenza*

*del cristianesimo* di Feuerbach, del 1841. L’autore distingueva la «vera, o antropologica, essenza della religione» (l’esigenza umana di un fine morale superiore) dalla sua «essenza falsa, o teologica» (la credenza in Dio). Marx dissenti da Feuerbach solo per il tentativo in sé, operato da questi, di creare una nuova religione secolare, laica: per quanto religiosa di natura, l’ideologia di Marx non avrebbe mai sopportato di definirsi tale. L’insistenza sulla sua «scientificità» protesse questa ideologia dagli scompensi d’entusiasmo che afflissero le dottrine rivoluzionarie concorrenti. Più tardi Lenin avrebbe stigmatizzato le tendenze «deificanti» all’interno del suo movimento, e i marxisti-leninisti successivi si sarebbero distinti per eliminare dai propri ranghi qualsiasi inclinazione religiosa.

Feuerbach spianò la strada all’ateismo rivoluzionario addebitando a Hegel la tesi che Dio avesse creato l’uomo per la propria esigenza spirituale di compensare l’alienazione divina, e sostenendo invece che l’uomo avesse creato Dio per la *propria* esigenza materiale di compensare l’alienazione umana. Questo suggerì a Marx che l’alienazione fosse da superare per mezzo di forze materiali, e non spirituali: il male e la medicina stavano nella sua economia politica, la cui forza motrice non era l’idea, bensì la classe sociale. La classe del futuro — cioè la classe che avrebbe posto fine a tutte le classi — era il proletariato, emerso inevitabilmente dal conflitto della borghesia con l’ordinamento feudale. L’alienazione sarebbe stata vinta — e cosìanche il bisogno di dèi che mascherino l’oppressione — quando il proletariato avesse superato la propria alienazione dai mezzi di produzione che non possedeva.

Così, la rivoluzione sociale tanto a lungo dibattuta negli anni quaranta — la requisizione forzata dei mezzi di produzione — divenne nell’analisi di Marx l’evento necessario, inevitabile, e culminante della storia. Marx fu il primo a ribadire con decisione che la rivoluzione sociale non dovesse essere fatta *per,* ma *dal* proletariato. L’intellettuale alla ricerca di un «impegno» avrebbe potuto trovarlo solo tramite la classe operaia.

Marx applicò certe idee chiave sansimoniane alla sua concezione hegeliana della storia: il potenziale liberatore della rivoluzione industriale, l'esigenza di un'analisi «scientifica» della società di classe, il destino storico della «classe più povera e numerosa». Gli autori tedeschi ai quali Marx e compagni avevano attinto le proprie conoscenze del pensiero rivoluzionario francese — Hess alla fine degli anni trenta, e Stein alla fine degli anni quaranta — attribuivano particolare importanza al sansimonismo. E anche la città natale di Marx, Treviri, era stato un centro di divulgazione e insegnamento delle nuove dottrine sansimoniste[175].

## La fondazione del movimento

Ma dove erano le truppe dell'esercito ideologico di Marx? C'era un corpo attaccato alla sua testa?

Durante il loro primo soggiorno londinese dal 12 luglio al 20 agosto 1845, Marx ed Engels scelsero il piano elitario — evitando di mischiarsi ai litigi fra operai tedeschi, e discutendo delle forme di collaborazione internazionale con gli intellettuali democratici radicali presso il *pub* di Weber Street[176]. Solo Engels rimase per il festival cartista «delle nazioni» in settembre. Esaltato dal fatto che «un incontro cartista si trasformasse in festival comunista», Engels scrisse che «democrazia oggi è comunismo»[177]. Con tutti questi precedenti di associazione con democratici borghesi piuttosto che con operai tedeschi, Engels usò per la prima volta il termine «partito proletario»[178].

Intanto Marx lavorava con il Comitato di corrispondenza comunista di Bruxelles, un'organizzazione di circa quindici scrittori e tipografi tedeschi in stretto contatto con intellettuali radicali belgi. Particolarmente vicini a Marx furono Victor Tedesco, un avvocato lussemburghese che parlava lo stesso dialetto di Marx e viaggiava di frequente con lui, e Philippe-Charles Gigot, la cui abitazione fu usata come punto

d’incontro e recapito postale [179].

I primi alleati stranieri del comitato furono i cartisti internazionalisti, Julian Harney ed Ernest Jones, che costituirono nel marzo del 1846 un Comitato di corrispondenza londinese, nonostante le loro riserve «sul carattere letterario dei membri di Bruxelles» [180]. Tre mesi più tardi, Marx strinse il suo primo legame organizzativo con la comunità tedesca di Londra. Marx era stato incapace di guadagnarsi un seguito fra i tedeschi in Svizzera dove l’influenza di Weitling era ancora forte, e, nonostante l’energica opera di proselitismo condotta da Engels, aveva portato dalla sua solo una piccola parte della colonia tedesca di Parigi (i mobilieri). Dopo aver spinto Weitling ad emigrare in America e aver litigato con Proudhon nell’estate del 1846, Marx ed Engels si misero a cercare alleati nel gruppo londinese di Karl Schapper, la Lega dei giusti.

Fin dal 1840, questo gruppo (sebbene più ristretto della branca parigina della lega) si era messo alla testa di due associazioni culturali per operai tedeschi con circa cinquecento membri complessivi compresi anche fuoriusciti francesi, scandinavi e olandesi. La sezione londinese della Lega prese formalmente contatto con il Comitato di Marx a Bruxelles il 6 giugno 1846, tramite una lunga lettera di Schapper, Joseph Moll, e altri sette fra «i più diligenti comunisti locali»[181]. Essi descrissero la loro vivace vita associativa: tre riunioni la settimana per i loro duecentocinquanta membri (circa la metà dei quali non tedeschi), incontri bisettimanali con il gruppo di Harney (i Democratici fraterni), e un programma culturale comprendente canto, danza, e la cura di una piccola biblioteca circolante in tutte le lingue [182]. Sebbene dichiarasse di preferire la concezione marxiana di «rivoluzione completa *[tüchtig]*» basata su di una «rivoluzione intellettuale *[geistige]*» all’«inanità» ascientifica di Weitling, Schapper confessò di avere il presentimento che Marx potesse attizzare «l’odio latente fra intellettuali e operai» installando qualche nuova «aristocrazia del pensiero [*Gelehrten-Aristokratie*] a dominare il popolo dall’alto del vostro nuovo trono»[183].

Nell’ottobre del 1846, Engels definì «obiettivo dei comunisti» il sostegno del proletariato contro la borghesia per mezzo di «una violenta rivoluzione democratica» che mettesse fine alla proprietà privata e stabilisse una «comunità dei beni» *(Gütergemeinschaft*)[184]. La repressione poliziesca della branca parigina della lega costrinse la sezione di Londra ad assumere la *leadership* internazionale nel perseguimento di suddetto obiettivo. Nel novembre 1846, i suoi membri espressero la necessità di formare a Londra un «partito potente» attorno a «un semplice credo comunista, che serva come regola generale di condotta». Fu indetto un congresso della lega per il primo maggio del 1847, per preparare, per l’anno seguente, un congresso Internazionale dei «sostenitori della nuova dottrina *{neue Lehre*) da tutte le parti del mondo»[183].

Questo programma prevedeva il dibattito su tre pressanti questioni: *a)* le alleanze con i gruppi radical-borghesi, *b)* l’atteggiamento nei confronti della religione, e *c)* l’unificazione di tutti i «partiti sociali e comunisti»[186]. Nel gennaio del 1847, Moli si prese da Londra per stringere maggiormente i legami con Marx a Bruxelles, e con Engels a Parigi, i due pensatori che avrebbero fornito al gruppo di Londra risposte esaurienti su tutte e tre le questioni.

Sul problema dell’unificazione, Marx sostenne che l’unità dovesse basarsi su di un’ideologia rivoluzionaria — valida universalmente ma definita da un centro. Egli inveì sia contro gli «economisti» che accettavano passivamente la logica dello sviluppo economico capitalista, sia contro i «socialisti», che si accontentavano di iniziative ed esperimenti locali[187]. Solo la definitiva consapevolezza dell’antagonismo di fondo fra borghesia e proletariato avrebbe preparato quest’ultimo alla «lotta di classe contro classe, che portata alla sua massima espressione significa rivoluzione totale»[188].

Marx occupò la prima parte del 1847 per stendere la sua *Miseria della filosofia* contro Proudhon. Il libro rappresentò l’affermazione dell’autorevolezza di Marx nei

confronti di un rivale molto noto che lo aveva sfidato a livello sia organizzativo sia ideologico, e fu anche un banco di prova della «nuova dottrina». Verso la fine del 1847, Marx giunse a Londra ormai ben saldo nella sua concezione di un'escatologia rivoluzionaria. Dopo avere dimostrato la «miseria» del suo principale rivale continentale, egli cominciò a distribuire le ricchezze della filosofia alla colonia tedesca di Londra, che si riuniva attorno ad associazioni «culturali» nutrendo un timore reverenziale nei confronti della tradizione intellettuale tedesca. Forti della loro ideologia, Marx ed Engels proposero soluzioni per gli altri due problemi tattici che assillavano la Lega dei giusti: l'atteggiamento nei confronti della religione e verso il radicalismo borghese.

Per molti versi la questione religiosa risultò la più difficile. Il proletariato di Londra non aveva mai accettato l'ateismo filosofico proprio di intellettuali di Berlino e Parigi come Marx e Dézamy, tanto che al congresso di Londra della Lega dei giusti, dal 2 al 9 giugno, l'idea ancora favorita fra i lavoratori fu quella «utopista» della diretta istituzione di una «comunità dei beni» semiapostolica — insieme con la tipica forma catechistica nell'esposizione «degli articoli della fede comunista». E proprio Engels fu il principale estensore del credo del congresso di Londra che concludeva:

> Tutte le religioni fino ad oggi sono state l'espressione delle fasi di sviluppo storico dei popoli individuali o dell'insieme dei popoli. Ma il comunismo è la fase di sviluppo che rende superflue tutte le religioni esistenti e le abolisce [189].

Il verbo impiegato da Engels per «abolire», lo hegeliano *aufheben,* implica il superamento ad un più alto livello di sintesi. Il tono dell'affermazione è intellettuale e sicuro ma non ancora tanto da fornire un'idea chiara e definita di una concezione del mondo alternativa.

Ad un secondo congresso, dal 29 novembre all'8 dicembre dello stesso anno, la lega precisò il suo obiettivo d'abolizione della proprietà privata e della classe borghese in quanto tale. Il materialismo storico fu accettato come base di un programma di partito che Marx fu incaricato di scrivere.

Il *Manifesto del partito comunista* risolse un anno di conflitto ideologico all'interno della Lega dei giusti. La decisione di cambiare il nome in Lega dei comunisti (così come l'adozione dello slogan «Proletari di tutto il mondo, unitevi!») era uscita dal congresso di giugno quando l'influenza di Marx era ancora relativa. Evidentemente, le successive discussioni e la propaganda della prospettiva marxiana nell'ambito dei settori individuali della Lega alterarono quell'equilibrio. Alla fine d'ottobre o ai primi di novembre, Engels preparò per la sezione di Parigi i *Fondamenti del comunismo* per controbattere alla *Confessione di fede comunista* stesa dalla filiale londinese il mese precedente. Contrario alla forma catechistica[190], Marx piombò di persona a Londra per sigillare il dibattito una volta per tutte al secondo congresso della lega.

L'ottica semi-religiosa di personaggi come Schapper inasprì il dibattito che durò per dieci giorni. Ma alla fine Marx la spuntò, e il primo paragrafo del nuovo programma annunciava decisamente che «scopo della Lega è il rovesciamento della borghesia, la presa di potere del proletariato [...] e la fondazione di una nuova forma di società senza classi e proprietà privata»[191].

Contemporaneamente, Marx spianò la strada all'approccio della nuova lega circa il terzo ed ultimo dei suoi problemi irrisolti: l'atteggiamento nei confronti dei partiti politici radical-borghesi. Come altri comunisti degli anni quaranta, Marx si era opposto al passato cospirativo, occultista della tradizione rivoluzionaria, e aveva definito il comunismo come piena realizzazione della democrazia politica. Gli argomenti a favore di un'alleanza fra democratici e comunisti erano sostenuti particolarmente a Londra, dove la lotta dei cartisti per i diritti civili sembrava giovare al loro stesso lavoro culturale ed organizzativo.

L'alleanza tattica fra rivoluzionari proletari e borghesi fu raggiunta a Londra attraverso i collegamenti di Engels con i cartisti inglesi; e intanto a Bruxelles, il Comitato di corrispondenza comunista di Marx partecipava alle attività dei

Democratici fraterni belgi, acquistando una nuova denominazione come Comunisti democratici tedeschi di Bruxelles[192].

La tattica della cooperazione con altri partiti democratici fu spiegata nella quarta e ultima sezione del *Manifesto* marxiano. Soltanto i comunisti potevano rappresentare gli autentici interessi del proletariato; eppure essi avevano bisogno di allearsi con i partiti democratici radicali nei paesi avanzati — e con i rivoluzionari contadini nelle regioni arretrate come la Polonia. I comunisti avrebbero dunque dovuto appoggiare «ogni movimento rivoluzionario contro l'esistente ordine di cose sociale e politico», ma nello stesso tempo, «porre in prima fila [sia nell'ambito sociale sia in quello politico] la questione della proprietà». Marx sosteneva che ciò dovesse essere fatto apertamente — e con l'«accordo dei partiti democratici di tutti i paesi»[193].

La disillusione nei confronti dell'ambiente «democratico» sarebbe sopravvenuta ben presto; ma nel 1848 erano in molti a credere che comunismo fosse democrazia nella sfera sociale. Infatti, al pari di «democrazia» nel 1789-1794, «comunismo» divenne nel 1848 la parola spauracchio, usata per «terrorizzare i conigli politici», e, nello stesso tempo, per attrarre «tutti i sinceri democratici consci della logica dei loro principi»[194].

## Comunismo contro socialismo

Nel corso degli anni quaranta del diciannovesimo secolo, la parola comunismo acquisì un'accezione diversa da socialismo. Naturalmente c'era molta confusione e sovrapposizione. Alcuni, come Marx, usavano i termini intercambiabilmente, a volte[195]. Nondimeno, l'aggressiva propaganda fatta del nuovo termine dai giornalisti francesi all'inizio degli anni quaranta, e l'alone di martirio che accompagnò i «processi comunisti» assegnarono alla nuova parola una aura particolare.

Comunismo venne generalmente distinto da socialismo in ciascuno dei seguenti quattro punti, o per tutti e quattro insieme.

Primo, il comunismo prevedeva un controllo sociale ben più esteso — un controllo sulla distribuzione oltre che sulla produzione. Al suo primo congresso, nel giugno del 1847, la Lega dei comunisti patrocinò non solo la socializzazione dei mezzi di produzione, ma anche la creazione di vaste «comunità dei beni» per «la distribuzione dei prodotti secondo l'accordo generale»[196]. Il comunismo era una nuova forma di vita condivisa in comune, e non semplicemente una nuova forma di controllo sociale[197].

Secondo, il comunismo era sempre più associato ad una concezione del mondo materialistica e scientifica, in contrasto con quella idealistica e moralista del socialismo. Con un'intensità che andò in crescendo da Cabet a Dézamy a Marx, i comunisti concepirono l'emergere dell'ordinamento futuro dalla necessità oggettiva della verità scientifica anziché dall'aderenza individuale ad ideali morali. La partecipazione all'ideale comunitario escludeva qualsiasi altra inclinazione: un'assoluta chiusura al sentimentalismo romantico (la forma degenerata dell'idealismo morale), e un'opposizione militante alla fede in Dio (la fonte ultima dell'idealismo morale)[198].

Terzo, il comunismo fu associato alla violenza politica come molto raramente lo sarebbe stato il socialismo. Questa identificazione fu presente fin dall'inizio. Nel 1840, quando uno dei proto-comunisti tentò di assassinare il re di Francia, il processo sfornò l'equazione fra *communistes immédiats* e metodi violenti[199]. Nel 1841 Lamennais precisava che i comunisti, a differenza dei socialisti, dovevano realizzare «un'eguaglianza rigorosa ed assoluta» e sarebbero perciò stati costretti «in un modo o nell'altro» all'«uso della forza, della dittatura, del dispotismo allo scopo di stabilire e difendere quell'eguaglianza»[200]. George Sand notò che i socialisti, a differenza dei comunisti, non «si preoccupano forse abbastanza

della dimensione di violenza della lotta odierna»[201]. Cabet, nel tratteggiare la storia del comunismo, ammise nel 1842 che le sue origini non affondassero tanto nell'utopismo nonviolento quanto piuttosto nella tradizione babuvista di rivoluzione «immediata e violenta» [202].

La fede comunista nell'inevitabilità di un ordine egalitario legittimava la violenza, quando addirittura non la provocava[203]. I comunisti sostenevano che la società borghese stesse già facendo violenza all'umanità; e precisamente perché si sentivano investiti del compito di costruire l'ordine comunitario definitivo, nonviolento, i comunisti si credevano giustificati ad intraprendere un atto di violenza definitivo, rivoluzionario. Nella stesura originaria dei «propositi dei comunisti», nell'ottobre 1846, Engels dichiarò che essi si sarebbero «rifiutati di riconoscere altri mezzi» per istituire la proprietà comune proletaria «eccetto la rivoluzione democratica, violenta»[204].

Victor Considérant, l'autore del manifesto socialista concorrente di quello marxiano, insisteva che «il comunismo è prima di ogni altra cosa un'idea *negativa* [...]. Ignorando come fare a sciogliere il nodo gordiano, lo taglia» [205].

I socialisti russi tendevano ad essere d'accordo. Nel 1844, Herzen definì il comunismo «essenzialmente negativo, una bufera carica di saette che, al pari del giudizio universale distruggerà il nostro assurdo sistema sociale a meno che gli uomini non si pentano»[206]; e, pochi anni dopo, come «un socialismo di vendetta [...] molto prossimo allo spirito francese, che ha un senso tanto profondo dell'ingiustizia dell'ordinamento sociale quanto poco rispetto per la persona umana» [207]. In Russia, il *Dizionario tascabile* del circolo fourierista Petracevskij, nell'edizione dell'aprile 1846, elencò il comunismo alla fine di una serie di gruppi d'opposizione che partiva dal «partito di Milton», nella guerra civile inglese, e arrivava a comprendere voci come «radicali» e altre [208]. Veniva avanzata l'ipotesi che la società del futuro sarebbe stata

divisa fra «fourieristi» e «comunisti»[209] la cui differenza stava nell'accento sulla fonte del male, nella concorrenza e nella proprietà privata, rispettivamente[210]. Ma il cuore della differenza — nelle parole dello stesso Petracevskij — stava nel fatto che «il fourierismo porta gradualmente e con naturalezza a ciò che il comunismo vuole invece istituire con la forza e immediatamente»[211].

Il quarto punto sul quale il comunismo differì in generale dal socialismo già alla fine degli anni quaranta fu il suo affidamento sulla forza e l'autorità della classe operaia. Anche Herzen, nonostante la sua diffidenza per il comunismo, nel 1844 lo definì «più vicino alle masse»[212].

### Da senzapatria alla comunità mondiale

La ristretta schiera intellettuale che spostò la prospettiva rivoluzionaria sociale verso il comunismo aveva una caratteristica comune: l'essere senzapatria. Questi intellettuali generalmente non possedevano «né castelli né bicocche»[213], e, nelle parole di uno studioso francese della genesi del comunismo, rientravano in una «specie proletaria che è ben descritta dal termine *Heimathlosen*, vale a dire gente senza fede né patria».[214] L'essere senzapatria veniva sovente aggravato in alienazione psicologica da tre caratteristiche condivise dalla maggior parte dei primi comunisti: giovinezza, nessuna gratificazione ufficiale della loro precocità intellettuale, e solitudine nell'esilio.

I comunisti più radicali erano anche quelli più giovani. L'originario banchetto comunista del 1840 era stato organizzato per lo più da radicali non ancora ventenni come controfesta delle serate snob dei più attempati riformisti. L'ateismo sistematico con cui Dézamy bocciava Cabet (e Marx, Weitling) esprimeva la ribellione dei giovanissimi contro uomini a volte vecchi abbastanza da poter essere loro padri.

La passionalità ideologica di Dézamy e Marx era anche il canale d’espressione di un talento intellettuale e di un’ambizione personale che non trovavano adeguato riconoscimento nell’ambito della società esistente. Questi uomini si rivoltarono contro i patriarchi del comunismo nel mondo francese e tedesco cercando di svincolare il nuovo ideale dal modello «utopistico» di esperimento sociale caratteristico della generazione precedente.

Ma dove avrebbero potuto trovare una loro patria i giovani che respingevano ogni autorità, sia divina sia paterna? In ultima analisi non nello spazio, ma nel tempo; non in luoghi geografici ma nella corrente della storia. L’ideologia della storia offriva una compensazione cosmica alla mancanza di una residenza fisica: il rivoluzionario sociale divenne un pellegrino senza terrasanta ma con una concezione della storia assolutamente certa.

La concezione fu cementata nella solitudine dell’esilio. La via al comunismo iniziò con Buonarroti, un italiano che passò in esilio dalla Corsica alla Francia, alla Svizzera, al Belgio. L’organizzazione comunista prese le mosse fra tedeschi esuli in terre non tedesche: nella Svizzera francese, in Francia, in Belgio, e, infine, in Inghilterra. Il comunismo non si radicò mai in Germania neppure durante il tormentato periodo del 1848-1849, né fra gli ampi settori di lingua tedesca in Svizzera e negli Stati Uniti. Il comunismo rivoluzionario si dimostrò più forte fra i francesi esuli dopo il 1848 a Jersey e a Londra di quanto non fosse mai stato a Parigi.

I rivoluzionari sociali che costituirono la Lega dei comunisti a Londra erano intellettuali giovani, sradicati, e ampiamente denazionalizzati. Si trattava soprattutto di *Heimathlosen* tedeschi, seguiti da un misto di belgi di lingua fiamminga, irlandesi anglicizzati, svizzeri e scandinavi multilingue.

In un gruppo del genere il ventinovenne Marx poteva fregiarsi del titolo di membro anziano. Egli era il prototipo dell’intellettuale senzapatria: uno hegeliano di Berlino che aveva scoperto a Parigi il pensiero sociale francese e quindi fagocitato economia inglese durante un secondo esilio in

Belgio. Il «Partito comunista» di cui egli pretese di essere portavoce nel suo *Manifesto* esisteva solo nella sua immaginazione profetica: in realtà, questo «partito» era sorta di *pied-à-terre* per un pugno di intellettuali tagliati fuori dalle principali correnti della politica europea alla vigilia della rivoluzione.

Marx non fornì alcuna rotta di navigazione nelle bufere che esplosero all'inizio del Quarantotto, a poche settimane dalla pubblicazione del *Manifesto.* Però indicò il punto d'orientamento della bussola: la futura società senza classi. Il movimento inesorabile verso questo fine avrebbe scavalcato e superato qualsiasi considerazione personale e parrocchiale; e la vera patria dell'uomo nell'interim non sarebbe stato un qualunque castello teorico edificato sulla sabbia, ma la corrente stessa della storia.

Il genio di Marx offrì agli intellettuali senzapatria un po' ovunque un nuovo genere di sicurezza — in nulla in particolare, ma in qualcosa di universale. Questo era il risultato della combinazione fra lo storicismo hegeliano e lo scientismo sansimoniano: inevitabilità e perfettibilità. Mentre altri socialisti e comunisti offrivano idee rivoluzionarie, Marx presentò un'ideologia rivoluzionaria. Sviluppandola quando era ancora relativamente giovane, Marx fu in grado di pretendere i galloni di stratega-capo della rivoluzione proletaria fin da subito, e di difendere questa pretesa per altri quarant'anni circa. Il suo collaboratore, il più giovane Engels, raccolse le spalline e assunse quello stesso ruolo per altri undici anni dalla morte di Marx, avvenuta nel 1883, dando inizio ad una successione apostolica destinata a incontrare nel tempo sempre maggiori contestazioni.

La preminenza della teoria marxiana si basò soprattutto su due fattori che l'autore mise a fuoco durante il periodo 1848-1850: il destino del proletariato e la necessità della dittatura. Il primo di questi due elementi fu introdotto da Marx alla vigilia della rivoluzione del 1848, il secondo all'indomani della sconfitta della stessa. Marx investì entrambi i concetti di un significato universale che avrebbe assicurato la loro fortuna

anche molto dopo lo svanire della memoria di quegli specifici eventi rivoluzionari, nei quali peraltro Marx svolse un ruolo insignificante.

## Il «proletariato»

Ancora una volta una certa parola assunse un'importanza cruciale. Buona parte del subitaneo successo dei comunisti, numericamente insignificanti, può essere ascritto alla loro straordinaria capacità di enfatizzare la propria connessione con un qualcosa che essi per primi cominciarono a definire sistematicamente «proletariato».

C'era, ovviamente, qualcosa di molto concreto dietro questa etichetta. Il diffondersi del macchinismo industriale e del sistema di fabbrica in tutta l'Europa occidentale aveva creato negli anni quaranta del diciannovesimo secolo un numero sempre crescente di salariati nelle nuove periferie urbane. Le condizioni di lavoro nelle miniere e nelle officine erano sovente brutali; e il nuovo lavoratore industriale non possedeva nulla dell'orgoglio di produzione e della considerazione del proprio lavoro tipici del vecchio artigiano. Egli tendeva piuttosto a diventare una delle tante voci nei libri contabili delle nuove imprese, e a condividere analoghe condizioni di sfruttamento con gli operai degli altri paesi.

Ciò nonostante, fra questi operai erano molto scarse le forme di collegamento, né si poteva parlare di una coscienza diffusa della propria identità. Essi tendevano a litigare più fra loro che con chiunque altro e ad esacerbare, anziché superare, antichi conflitti nazionali, religiosi, ed etnici. Il numero degli operai industriali era ancora insignificante al di fuori dell'Inghilterra, ed era molto ridotta la coscienza della loro forza collettiva.

Il colpo grosso di Marx fu di diffondere e radicare l'idea che la storia stesse producendo una potente e definitiva forza di emancipazione nota come «proletariato» con un'unica testa («organo di coscienza»), il partito comunista. Risalire alla

genesi del mito intellettuale rivoluzionario del «proletariato» è importante tanto quanto analizzare le effettive condizioni e i problemi della classe operaia nell'epoca industriale[215].

Il termine proletariato esordì nel diciassettesimo secolo per significare, in generale e con disprezzo, le classi inferiori[216]. Nel diciottesimo secolo apparvero connotazioni più positive ad opera di Rousseau e di alcuni babuvisti[217]. Il termine divenne sinonimo di conflitto di classe nell'autorevole testo di Sismondi del 1819, *Nuovi prìncipi di economia politica.* L'«economia sociale» di Sismondi sfidava la indifferenza degli economisti classici per le conseguenze sociali del libero gioco delle forze di mercato, che non portavano ad un incremento della prosperità generale, quanto piuttosto all'impoverimento del «proletariato». Sismondi rilevava che, mentre il proletariato dell'antica Roma viveva a spese del popolo romano, la borghesia moderna stava vivendo a spese del proletariato.

Dopo la rivoluzione del 1830, alcuni notarono «la necessità di una rappresentanza specifica dei proletari» all'assemblea nazionale[218]; ma furono ancor più numerosi coloro che seguirono Blanqui nella sua identificazione del «proletariato» con la lotta.....di classe al di fuori di qualsiasi esistente arena politica[219]. Lamennais scrisse che l'obiettivo comune a socialisti e comunisti era «la abolizione del proletariato e la liberazione dei proletari» [220].

La realtà del conflitto di classe fu ribadita da una valanga di nuove pubblicazioni all'inizio degli anni quaranta[221], e la esigenza di una lotta di classe militante fu intensificata dalla battaglia dei comunisti più giovani contro il comunismo pacifista di Cabet. Un difensore di Babeuf lanciò un primo attacco a Cabet nell'agosto del 1840, proclamando «Je ne suis pas un littérateur, mais un prolétaire» [222].

Per Götrek, un tipografo svedese che aveva conosciuto di persona Cabet [223], arricchì dei contributi del suo Circolo

di cultura operaia di Stoccolma le discussioni all'interno della Lega londinese con un pamphlet del 1847 in cui sottolineava il legame fra proletariato e comunismo: *Del proletariato e della sua emancipazione lungo la strada del vero comunismo* [224]. Victor Tedesco scrisse il *Catechismo del proletario* [225], che parlava della lotta di classe fra «il ricco e il proletario» [226]. La condizione dell'operaio europeo era assimilabile a quella dello schiavo nero d'America: «Il negro è lo schiavo dell'uomo. Il proletario è lo schiavo del capitale»[227].

Può darsi che la concezione marxiana del proletariato sia stata influenzata da Götrek e Tedesco, che poi si dedicarono alle prime traduzioni, rispettamente in svedese e francese, del *Manifesto del partito comunista* [228]. L'influenza di Tedesco fu senz'altro maggiore, dal momento che egli era fisicamente vicino sia a Marx sia a Wilhelm Wolff, l'organizzatore della Lega degli operai tedeschi fondata a Bruxelles nel 1847[229]. Wolff accompagnò Engels al primo congresso della Lega dei comunisti a Londra nel giugno del 1847; e Tedesco accompagnò Marx in occasione del secondo congresso, in dicembre. I circoli radicali di Bruxelles avevano, se non altro, più coscienza di classe di quelli di Parigi [230]. Marx fu pure influenzato dall'opera di Lorenz von Stein, *Socialismo e comunismo nella Francia contemporanea,* che per primo divulgò l'ideale comunista in Germania, spiegando che

> il comunismo, come espressione della coscienza di classe proletaria, può acuire l'opposizione e l'odio fra le due maggiori classi della società [...]. Il comunismo è un fenomeno naturale e inevitabile in qualsiasi nazione che sia evoluta da società mercantile a società industriale e che abbia dato origine a un proletariato. Non c'è potere al mondo che possa impedire la crescita del comunismo[231].

La teoria marxiana della storia e della lotta di classe fu esposta per la prima volta interamente, e concisamente, nel *Manifesto del partito comunista,* del gennaio 1848. «La storia di ogni società sinora esistita è storia di lotte di classi» [232]: così esordisce Marx nel primo dei quattro capitoli del

libro, *Borghesi e proletari.* Questo inizio non suggerisce soltanto un semplice programma — la lotta di classe contro la borghesia — ma allo stesso tempo rappresenta l'esortazione messianica alla formazione del partito che possa liberare l'umanità dai suoi vincoli di schiavitù. «Solo il proletariato è una classe veramente rivoluzionaria» [233], lo strumento scelto di una guerra di classe che ponga termine ad ogni guerra di classe.

Il nuovo tipo di partito viene menzionato solo nel secondo capitolo, *Proletari e comunisti.* Esso deriva tutta la sua leggittimità (sebbene non necessariamente i suoi membri) dal proletariato. Il nuovo partito non è in alcun modo distinto dal proletariato od opposto ad «altri partiti operai», ma è l'unico gruppo che rappresenti «il proletariato come movimento complessivo»[234]. In quanto tale, il partito comunista ha l'obbligo, all'interno di ogni movimento nazionale, di «mettere in rilievo gli interessi comuni, indipendenti dalla nazionalità, dell'intero proletariato» [235].

Dopo appena qualche pagina di trattazione, termina ogni accenno al partito comunista. All'epoca della stesura del *Manifesto,* Engels aveva scritto che «il comunismo non è una dottrina, ma un movimento» [236]. Sebbene il *Manifesto* suggerisca un certo numero di misure egalitarie da attuarsi subito dopo la presa del potere, queste non devono essere intraprese da un partito, ma dal «proletariato» stesso, con la creazione della «più vasta associazione della nazione intera» in cui «il pubblico potere perderà il suo carattere politico». Agli antagonismi fra le classi subentrerà poi un nuovo tipo di «associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti» [237].

### La dittatura

Nonostante la ridondante retorica del suo finale «PROLETARI DI TUTTO IL MONDO UNITEVI!», il *Manifesto*

passò largamente inosservato ben oltre le rivoluzioni del 1848-1849. Anche come semplice documento del suo tempo, risulta inesatto nelle sue due maggiori previsioni: nel fatto cioè che gli antagonismi nazionali sarebbero scomparsi di fronte all'emergere di un proletariato sovranazionale; e nel fatto che la montante ondata rivoluzionaria sarebbe stata incentrata sulla Germania e caratterizzata dal passaggio dalla rivoluzione borghese a quella proletaria.

La stessa Lega dei comunisti, per la quale fu scritto il *Manifesto,* svolse un ruolo di secondo piano negli avvenimenti rivoluzionari. Con il rientro in Germania dei suoi dirigenti nella primavera del 1848, la Lega di Londra si assottigliò ad appena ottantaquattro membri [238]; e ovunque gli iscritti erano sparsi e divisi nelle loro posizioni.

Marx era occupato soprattutto nel lavoro editoriale relativo alla «Neue Rheinische Zeitung», che fu pubblicata dal maggio 1848 fino al maggio dell'anno seguente. Ciò che usci da questo impegno non fu tanto una guida pratica, rivoluzionaria, quanto una teoria olimpica dello sviluppo economico e politico troppo astratta e troppo remota dai potenziali lettori della rivista [239]. «La musica che suonano», scrisse una volta un operaio, «ha un tono troppo alto per noi; non riusciamo a orecchiarla»[240]. Questo risentimento crebbe con la repressione che segui in Germania e con il fallimento della teorizzata alleanza democratica proletario-borghese. Una lettera del 22 aprile 1849 denunciava Marx come «un onnisciente Dio-Sole [...] non toccato da ciò che muove i cuori dei comuni mortali». Per lui chiaramente la sofferenza umana aveva «solo un interesse scientifico, dottrinario»[241].

Radicalizzato dall'arresto e dal processo subito a Colonia e quindi dalla chiusura del giornale, Marx ritornò a Londra nell'autunno del 1849 ritirando l'opposizione che aveva espresso nella primavera contro la ricostituzione della Lega dei comunisti. Di fatto, partecipò alla riorganizzazione, e scrisse un primo indirizzo alla Lega nel marzo del 1850[242]. Ma l'associazione fu ben presto dilaniata da dissensi interni, e

Marx concentrò sempre più la propria attività nel perfezionamento della teoria della rivoluzione in due grandi opere sugli avvenimenti recenti: *Le lotte di classe in Francia* (1850), e *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte* (1852). Queste, insieme con il *Manifesto del partito comunista* e il primo schizzo del 1849 della sua teoria dello sviluppo socio-economico (più tardi esteso nella *Critica dell'economia politica* e nel *Capitale*) rappresentarono il cuore della sua concezione e la sua eredità rivoluzionaria.

I suoi scritti londinesi, a cominciare dal *Manifesto* per la ricostituita Lega dei comunisti, sottolinearono il carattere sovranazionale dell'imminente rivoluzione sociale. Il suo tono divenne pressoché escatologico nella continuazione della «Neue Rheinische Zeitung», che veniva scritta a Londra, stampata ad Amburgo, e distribuita in America oltre che in Europa. Marx sperava di arrivare a pubblicarla prima come settimanale, poi come quotidiano [243]; ma ne apparvero solo sei numeri fra il marzo del 1850 e la sua chiusura nel novembre successivo.

La sua ottica internazionale non offriva soltanto una consolazione cosmica, ma anche la rinnovata speranza di una rivoluzione: gli operai erano stati schiacciati a Parigi solo perché «dappertutto nel continente» la *leadership* della borghesia aveva stretto «una chiara alleanza con la monarchia feudale contro il popolo», mentre la classe operaia non era riuscita a controbattere con una alleanza internazionale delle proprie forze. La repressione in Francia insegnava anche che ogni governo era ormai costretto «a mantenere la pace all'esterno allo scopo di condurre la guerra civile all'interno».

> I popoli appena all'inizio della loro lotta per l'indipendenza nazionale sono stati consegnati nelle mani di Russia, Austria, e Prussia. Ma, nello stesso tempo, il destino di queste rivoluzioni nazionali è divenuto dipendente dal destino della rivoluzione degli operai: è completamente svanita la loro apparente autosufficienza e indipendenza dalla grande insurrezione sociale [244] .

Citando appunto i tre movimenti rivoluzionari più nazionalistici d'Europa, Marx aggiungeva: «Né ungheresi, né

polacchi, né italiani saranno liberi finché gli operai rimarranno schiavi»[245].

La vittoria della controrivoluzione aveva creato — proprio per il suo stesso carattere internazionale — le condizioni per la vittoria universale della rivoluzione. L'interpretazione di Marx era paradossalmente analoga — nella forma, se non nel contenuto — a quella dei messianisti religiosi che affiancavano i rivoluzionari del 1848 nel sostenere che il trionfo dell'Anticristo annunciasse l'imminente secondo Avvento del Cristo. Anche Marx, infatti, vedeva incombere Armageddon:

> Ogni nuova rivoluzione operaia in Francia inevitabilmente provocherà una nuova *guerra mondiale*. Una nuova rivoluzione francese sarà ora obbligata a trascendere l'arena nazionale e *conquistare l'arena europea* nella quale soltanto può essere realizzata la rivoluzione sociale del XIX secolo[246].

«Il problema della classe operaia non può più essere risolto in alcun modo nell'ambito dei confini nazionali»[247].

> La guerra di classe all'interno della società francese si trasformerà in guerra mondiale fra le nazioni. La rivoluzione comincerà solo quando la guerra mondiale porrà il proletariato alla testa della nazione che controlla il mercato mondiale, alla testa cioè dell'Inghilterra[248].

Marx sperava che si sarebbe presto scatenato un conflitto fra le borghesie dominanti di Francia e Inghilterra. Questo stesso conflitto avrebbe finito per unificare il proletariato francese ed inglese e dare quindi un «inizio organico» alla rivoluzione definitiva.

> L'attuale generazione ricorda quella degli ebrei che Mosè guidava nel deserto: essa infatti non solo deve conquistare un nuovo mondo, ma deve anche uscire di scena cedendo il passo ad un popolo maturo per quel nuovo mondo[249].

Alla fine del 1849 era ormai chiaro che le rivoluzioni francese e tedesca non erano affatto riuscite a produrre un nuovo ordinamento (mentre il movimento cartista non era neppure riuscito ad organizzare un'insurrezione degna di questo nome). Ma se non altro la causa della rivoluzione sociale aveva acquisito un bandiera propria da sventolare di fronte alla

miriade di colori dei rivoluzionari nazionali: nella Parigi del 1848, la bandiera rossa aveva rimpiazzato quella nera come vessillo favorito del proletariato. «Solo quando fu immerso nel *sangue* degli insorti di giugno», scriveva Marx nel 1850, «il tricolore si trasformò nella bandiera della Rivoluzione Europea — la *bandiera rossa*»[250]. A un incontro internazionale, il 10 novembre 1850, il cartista Julian Harney, amico di Marx, fu il primo individuo che ripudiò pubblicamente i propri colori nazionali a favore della bandiera rossa della rivoluzione[251].

Ma gli operai non seguirono questo esempio. La rivoluzione era stata sconfitta ovunque tranne che nelle concioni degli oratori di Londra, città dove una rivoluzione non aveva avuto luogo per nulla. Era davvero tempo di crisi per l'intellettuale ideologicamente impegnato. Marx aveva creduto in una rivoluzione universale, ma tutto era sfumato in un fallimento universale: era chiaro che la storia rifiutava di seguire il suo manifesto. Come partecipante degli avvenimenti quarantotteschi, Marx si dimostrò largamente incapace di comunicare con gli operai, e ancor meno di assumerne la guida.

La reazione standard a una delusione di siffatta portata fu l'emigrazione in America per ricominciare da zero. La diaspora degli intellettuali tedeschi nel Nuovo Mondo dopo il 1848 rappresentò uno dei più massicci movimenti del genere in tutto il diciannovesimo secolo [252]. Anche Marx ed Engels accarezzarono per un attimo — nell'agosto del 1850 — l'idea di trasferirsi in America [253]; ma rifiutarono questa alternativa insieme con una seconda, che avrebbe potuto consistere nella sostituzione degli obiettivi rivoluzionari con obiettivi riformisti in ambito europeo.

Marx invece scelse una terza strada, caratteristica della piccola schiera di tedeschi rimasti in esilio in Europa: l'intensificazione dell'impegno messianico. Tuttavia, caso pressoché unico fra suddetti rivoluzionari estremisti, Marx evitò atti d'avventurismo o fantasie di nuove cospirazioni: di

fatto, egli non rafforzò il proprio impegno intraprendendo nuove attività, quanto piuttosto trascorrendo gli anni cinquanta nel completamento della teoria rivoluzionaria. Segregandosi all'interno del British Museum, Marx ampliò le sue prospettive strategiche con un'attività di tipo giornalistico e soprattutto scrivendo le sue opere più cospicue: la *Critica dell'economia politica*, i *Grundrisse,* e il *Capitale.*

La principale conclusione immediata che Marx trasse dai rovesci del 1848-1849 fu l'esigenza di una dittatura rivoluzionaria in grado di agire per conto del proletariato. Nell'avanzare questa tesi, egli mutuò largamente da Blanqui, pensatore che più tardi avrebbe influenzato anche Lenin.

Marx pose per la prima volta in rapporto la «dittatura del proletariato» con la sua teoria della storia e della lotta di classe nel marzo del 1852. L'idea buonarrotiana della dittatura transitoria di un'élite fu così trasformata nella concezione «marxista» della dittatura di classe necessariamente preliminare ad una società senza più classi [254].

Dopo il 1848, molti dirigenti rivoluzionari avevano discusso dell'esigenza di una dittatura di qualche genere per difendere la democrazia rivoluzionaria dalla contro-rivoluzione. Il termine «dittatore» manteneva ancora buona parte della sua antica accezione romana di amministratore di una legge marziale temporanea per conto della repubblica[255] — per quanto Marx lo impiegasse anche in senso dispregiativo [256]. Comunque il termine non aveva ancora tutta la connotazione dispotica acquisita in seguito. I comunisti tedeschi approvavano l'uso del termine, a cominciare da Weitling nel 1845: «Se chiamiamo comunismo il risultato di metodi rivoluzionari, allora dovremo avere un dittatore che regga ogni cosa »[257]. A Colonia, durante il Quarantotto, Marx rimproverò l'assemblea per la manifesta incapacità ad esercitare la dittatura « di fronte alla minaccia quotidianamente crescente della contro-rivoluzione»[258]. «Ogni stato provvisorio costituito dopo una rivoluzione richiede una dittatura, e una dittatura energica

nel nostro caso» [259]. Un decennio prima, dopo il fallimento dell'insurrezione di Blanqui nel 1839 e l'imprigionamento del capo rivoluzionario a Mont-Saint-Michel, i blanquisti erano fuggiti a Londra. E ora i fuoriusciti blanquisti si riproponevano la domanda di «che cosa debba chiedere il popolo il giorno dopo la rivoluzione» [260]. Nel 1848, come nel 1839, essi si erano ritrovati con l'insurrezione sconfitta e il maestro in galera (nel 1848 sulla lontana Belle-Ile, nel golfo di Biscaglia).

Marx aveva già conosciuto blanquisti in Belgio, e forse ne fu influenzato — in particolare da Jacques Imbert che era stato covicepresidente con Marx dell'Associazione democratica di Bruxelles[261]. I blanquisti di Londra progettarono, pur senza mai realizzarlo, un programma di pubblicazioni su larga scala; e gli stessi presero in considerazione l'opportunità di fondare insieme con i comunisti di Londra una nuova organizzazione sul modello della Società centrale repubblicana, che Blanqui, Dézamy, e altri avevano istituito fra la rivoluzione di febbraio e la repressione di giugno del 1848.

In vista della formazione di un fronte unito rivoluzionario con i blanquisti, Marx introdusse il termine «dittatura della classe operaia» a sostituzione della formula precedente di «dominio (*Herrschaft*) del proletariato»[262]. Sebbene Marx lo citasse come «coraggiosa parola d'ordine della lotta rivoluzionaria», proliferato anonimamente per le strade di Parigi nel 1848[263], è verosimile che egli lo abbia semplicemente mutuato dai blanquisti. Marx aveva avuto modo di conoscere bene i seguaci di Blanqui, appena fuggiti dalla Francia, alla cena data a Londra da Harney e altri cartisti radicali verso la fine del 1849. I blanquisti francesi si sarebbero affiancati a Engels, Marx, e Harney nella *leadership* della Lega universale dei comunisti rivoluzionari. Il programma (scritto in francese dal più «blanquista» dei tedeschi, August Willich, che in quel periodo era particolarmente vicino a Marx) proclamava l'obiettivo del rovesciamento di tutte le classi privilegiate e la loro sottomissione alla «dittatura del proletariato con il mantenimento della rivoluzione in permanenza fino alla

realizzazione del comunismo»[264]. La parte finale de *Le lotte di classe in Francia,* scritto da Marx proprio a quell'epoca, riporta l'equazione fra «proletariato rivoluzionario» e «il partito di Blanqui» [265]. Non tutto era perduto poiché «Il *proletariato* è via via sempre più unito attorno al *socialismo rivoluzionario,* attorno al *comunismo,* che la borghesia stessa ha battezzato con il nome di *Blanqui*» [266]. Il linguaggio di Marx diventa poi quello della citazione diretta, con l'uso tipicamente blanquista di dispregiativi («impostore») e di espressioni di avversione fisica per le «fantasticherie» utopiste che distraggono dai compiti rivoluzionari. La vittoria nelle elezioni parigine del marzo 1850 di Paul Louis Deflotte, «un amico di Blanqui [...] un insorto di giugno, il rappresentante del proletariato rivoluzionario», è citata da Marx come vendetta proletaria per i massacri del giugno 1848. «Dietro la scheda di carta stanno i cubetti del pavé» [267]. Marx usa poi, per la prima volta, la frase «dittatura del proletariato», legandola immediatamente con l'altra sua nuova espressione, la «rivoluzione permanente» [268].

L'ipotesi dell'influenza di Blanqui su Marx suona anatema per i marxisti in epoche successive, i quali sono tutti presi sia nell'esagerare l'originalità di Marx sia nel caricaturare il «blanquismo». Anche se non direttamente sottoposti alla disciplina sovietica, i marxisti insistono che Marx non abbia affatto mutuato la formula di «dittatura del proletariato» da Blanqui, e che anzi l'abbia coniata per opporre alla concezione élitaria di Blanqui la sua concezione della «dittatura di classe»[269]. Ma, lungi dal provare la mancanza di influenza da parte di Blanqui, l'uso di questo termine non fa che indicare un più profondo debito di Marx. Infatti Marx tendeva a denunciare l'ismo relativo ad una persona nel momento in cui ne prendeva in prestito le idee — proprio come aveva l'abitudine di ingiuriare la persona di un leader rivale di cui intendeva prendere il posto. Dunque, adottando un'idea da Blanqui non poteva che trovare una compensazione nel denunciare il «blanquismo».

L’influenza di Blanqui su Marx in questo periodo è ulteriormente dimostrata dall’assunzione marxiana di un altro termine che sarebbe divenuto importante nella storia rivoluzionaria: la «rivoluzione permanente». Marx aveva respinto questo concetto quando venne avanzato dai dirigenti operai di Colonia nel 1848-1849[270], salvo poi abbracciare la «rivoluzione in permanenza» come «grido di battaglia» della riorganizzata Lega dei comunisti, nel marzo 1850[271]. Marx considerava la rivoluzione permanente come condizione necessaria per qualsiasi futura «dittatura del proletariato» che volesse veramente distinguersi da una «dittatura della borghesia».

All’indomani della sconfitta dell’insurrezione degli operai di Parigi nel luglio 1850, Marx dedusse che un’ulteriore rivoluzione fosse per il momento inverosimile; e in agosto litigò con Willich, il quale si battè a duello in settembre con un seguace di Marx. Nel corso della nuova stesura degli statuti della Lega dei comunisti, il 15 settembre Marx denunciò Willich e i suoi seguaci per aver fatto troppo affidamento sulla «volontà dei rivoluzionari come unico motore della rivoluzione» [272] e per avere inquinato il movimento con elementi piccolo-borghesi, cossiché «il termine “proletariato” suona oggi vuoto come la parola “popolo” dei democratici»[273]. Ma i progetti di Marx per la riorganizzazione della Lega non portarono a una rottura definitiva con il «blanquista» Willich: Marx adottò la prassi inconsueta di ammettere due gruppi separati a Londra, trasferendo comunque il quartier generale della lega a Colonia.

Sebbene più scevra che mai di membri, la lega su terra tedesca guadagnò nuova linfa vitale alla fine del 1850 grazie ai suoi legami con un’organizzazione operaia nazionale più vasta, anche se non rivoluzionaria: la confraternita (*Verbrüderung)* di Stephen Born. Marx era pressoché sempre assente dalla lega, ma continuò ad essere rappresentato da molti rivoluzionari più giovani[274].

Né la dissociazione di Marx dal gruppi di Willich a Londra

influì sui legami con i blanquisti francesi: Marx ed Engels tradussero sia in tedesco che in inglese la denuncia del socialismo moderato inviata da Blanqui, in carcere, al «banchetto degli eguali» tenuto a Londra il 24 febbraio 1851. Fra le altre cose, Blanqui sosteneva che in futuro

> dovranno considerarsi traditori tutti quei governi i quali, saliti al potere sulle spalle del proletariato, non procedano immediatamente a *a)* un disarmo generale delle forze armate borghesi, e *b)* all'armamento e all'organizzazione in milizia nazionale di tutti i lavoratori [275].

La Lega dei comunisti chiuse i battenti nel maggio 1851. È movimento che era cominciato con le proposte rivolte da un sarto tedesco (Weitling) alla Lega dei giusti dodici anni prima, finì quando un altro sarto tedesco (Peter Nothjung del comitato centrale di Colonia) venne arrestato alla stazione ferroviaria di Lipsia il 10 maggio con addosso molti documenti importanti della lega [276].

L'opera di Engels del 1851-1852, *Rivoluzione e contro-rivoluzione , in Germania,* attribuì la colpa del fallimento della rivoluzione tedesca alla borghesia liberale che ne aveva preso la guida. Ma almeno una parte della colpa poteva anche essere addebitata all'estremismo del programma comunista, che spaventò gli operai tanto quanto i liberali borghesi e forni ai reazionari un ottimo pretesto per la repressione [277]. I salariati che rappresentavano le truppe delle insurrezione in Germania si sentirono minacciati da intellettuali che tentavano di manipolarli con una terminologia astrusa. Come sarebbe successo molto più tardi — in Italia alla vigilia di Mussolini e in Germania alla vigilia di Hitler — l'estremismo della Sinistra svolse un ruolo importante nel preparare la strada alla reazione della Destra.

Il *postmortem* della concezione rivoluzionaria di Marx avvenne in Francia. Egli aveva posto il secco aforisma di Blanqui «Chi ha ferro ha pane» ad esergo del «banchetto degli eguali» nel febbraio 1851 [27S]. Ma alla fine dell'anno si rese conto che le autorità costituite avevano tutto il ferro e potevano anche dispensare il pane alle masse affamate.

Blanqui rimaneva in prigione; e l'ultima grande insurrezione popolare dell'epoca (di centomila ribelli alla proclamazione della dittatura di Napoleone III nel dicembre 1851) fu stroncata con cinquecento morti e ventimila deportati [279]. Non ci sarebbe più stata nessuna sollevazione degna di rilievo in Francia e nessun'altra menzione di «dittatura del proletariato» qui o altrove fino alla *Commune* parigina vent'anni più tardi [280].

Marx inviò il suo celebre *Diciotto brumaio di Luigi Bonaparte,* all'amico Joseph Weydemeyer nel 1852 perché lo pubblicasse nel settimanale appena fondato, «Die Revolution», che comunque avrebbe avuto vita breve[281]. «Blanqui e i suoi compagni» furono definiti da Marx come «i veri capi del partito proletario, i comunisti rivoluzionari» [282] (queste parole furono tagliate nelle edizioni successive dopo che Marx cominciò a vedere in Blanqui un rivale anziché un alleato. Non c'è alcuna indicazione di questo taglio nell'edizione accademica sovietica cosiddetta «completa») [283]. Weydemeyer aveva appena scritto a New York un articolo di lotta, *La dittatura del proletariato*[284], e la lettera di Marx del 5 marzo 1852 al suo vecchio amico conteneva la definizione più esauriente mai data da Marx stesso

> la lotta di classe porta necessariamente alla dittatura del proletariato, la quale di per sé rappresenta solo la fase transitoria all'abolizione di tutte le classi e alla società senza classi[285].

Marx esce dalla crisi convinto della necessità della leadership dittatoriale in qualunque rivoluzione futura: la fede blanquista nella lotta rivoluzionaria senza fine gli regalò una speranza di fronte alla reazione europea. Trockij avrebbe risuscitato il concetto di «rivoluzione permanente» in un analogo periodo di depressione, dopo la rivoluzione russa del 1905 [286].

Marx tuttavia, si ostinava a credere nell'inevitabilità di una rivoluzione sociale di portata globale e di natura permanente.

Nel 1860, volgendo lo sguardo indietro alle proprie esperienze con la Lega dei comunisti, Marx non sembrava particolarmente afflitto nel constatare che «per otto anni non è esistito altro che un partito nel senso assolutamente effimero del termine». Infatti, nell'accezione più elevata che dava lui al termine — «Per partito, io intendo partito nel senso superiore della storia» — tale partito stava appena cominciando ad esistere:

> La Lega, al pari della Società delle stagioni di Parigi e di centinaia di altre società analoghe, fu solo un episodio nella storia del partito, che sta ovunque spontaneamente crescendo sul terreno della società contemporanea [287].

Così, la confusa e litigiosa storia della Lega dei comunisti altro non era stato che un episodio nella creazione di un più grande partito a venire, un «partito nel senso superiore della storia». Non ci sembra casuale che l'unico altro «episodio» citato da Marx sia la Società delle stagioni di Blanqui. Nel sostenere la necessità di una dittatura rivoluzionaria centralizzata in nome di un monolitico, semimitologizzato proletariato, Marx era giunto molto prossimo alle posizioni di Blanqui. Questa evoluzione non fece che radicalizzare il conflitto già da tempo aperto nell'ambito dei rivoluzionari sociali fra Marx e l' assolutamente anti-ideologico, anti-centralizzatore Pierre-Joseph Proudhon.

*Note al capitolo nono*

[1] Bertier de Sauvigny, *Liberalism*, cit pp. 147-166, analizza i tre distinti (e generalmente progressivi) passaggi nella storia di ogni nuova importante definizione politica: la creazione *morfologica* di una nuova parola, la sua associazione *semantica* con un concetto inedito, e la sua *maturità lessicale*, quando cioè diventa di uso comune. Ebbene, la nascita di «comunismo» che Sauvigny non prende in considerazione, fornisce un esempio unico di concomitanza praticamente simultanea di tutti i tre passaggi o livelli.

Anche la preistoria di questo termine, che abbiamo in precedenza trattato a proposito di Restif de la Bretonne, è affetta da discontinuità e non certo da progressione lineare: alla fine del Settecento Restif creò il nuovo termine per esprimere un significato già completamente formato.

La sola indicazione di una possibile apparizione a stampa del termine fra Restif e

il 1840 è l'attribuzione non documentata a Lamennais comparsa in Dauzat, *Nouveau dictionnaire*, p. 182. Ma io non ho trovato impiego alcuno da parte di Lamennais negli anni trenta, cosìcome non lo ha trovato Y. Le Hir nel suo esaustivo studio, *Lamennais Ecrivain*, 1948.

2 Sauvigny, *op. cit.,* p. 149.

3 *Ibidem*, p. 157, e anche pp. 155-160. Durante la rivoluzione francese, la designazione di chiunque o qualsisi cosa con un «ismo» (*giacobinismo, sanculottismo,* ecc.) era quasi sempre una forma di insulto se non addirittura di denuncia. In esilio dopo la rivoluzione del 1848, Metternich confermò che la desinenza *isme* implicava invariabilmente disprezzo e scorno (*ibidem,* p. 150).

4 *Ibidem*, p. 160.

5 L'impiego del termine da parte di Ferdinando Facchinei, *Note ed osservazioni sul libro intitolato «Dei delitti e delle pene»*, diretto contro il Beccaria, è commentato in F. Venturi, *«Socialista» e «socialismo» nell'Italia del Settecento,* in «Rivista Storica Italiana», LXXV (1963), pp. 129-141. Precedenti impieghi del termine «socialista» fra i giuristi della scuola di diritto naturale seguaci di Grozio sono discussi in H. Müller, *Ursprung und Geschichte des Wortes Sozialismus und seiner Verwandten*, Hannover, 1967, pp. 30 ss.

6 Di Giacomino Giuliani, *L'antisocialismo confutato - Opera filosofica,* Vicenza, 1903, p. 74, che usava anche il verbo «socializzarsi», *ibidem*, p. 160, commentato in Müller, *op. cit.*y P. 37.

7 G. Laurent, *Drouet sous le Directorire - A propos d'une lettre,* in «Annales Historiques», X (1925), pp. 412-416. Il testo integrale della lettera di Drouet è andato perso, ma egli parlò pure nel 1798 dell'esigenza di «sorvegliare gli intrighi dei fanatici e fuorusciti *socialisti*», p. 416. Sauvigny è convinto che la parola fosse impiegata in Francia anche prima di Drouet (*Libéralisme*, p. 162 nota 31). Vedi anche J. Godechot, *Pour un vocabulaire politique et social de la révolution française,* in *Actes du 89e Congrès des sociétés savantes,* vol. I, 1964.

8 J. Gans, *L'Origine du mot «socialiste» et ses emplois les plus anciens,* in «Revue d'Histoire Economique et Sociale», XXX (1957), pp. 79-83, sfrutta la corrispondenza di Owen a Manchester. Applegath (chiamato anche Applegarth) era stato istruttore a New Lanarck e appartenne ad una Società di Educazione a New Harmony di breve vita: R. Leopold, *Robert Dale Owen, A Biography,* Harvard, 1940, pp. 36-37.

9 Nov. 1827, p. 509; citato in Bestor, *op. cit.,* p. 277.

10 Adam Mickiewicz, citato in Walicki, *Messianists,* cit., p. 99.

11 Apparso per la prima volta su pubblicazioni francesi per mano di uno Svizzero, Alexandre Vinet, *Catholicisme et Protestantisme*, in «Le Semeur», 23 nov. 1831, citato in Müller, *op. cit.,* p. 97. Müller commenta in maniera esaustiva; e gli altri materiali che appaiono qui sono quelli che lui o non usa o trascura di approfondire.

12 Deville, *Origine,* in particolare le pp. 387-398, rimane ancora la miglior fonte di riferimento su queste prime accezioni e usi; vedi anche Bestor, *op. cit.,* p. 277 nota 95.

13 Charles Pellarin (il giornalista organizzatore del congresso che aveva

legami sia sansimoniani sia fourieristi), citato in Müller, *op. cit.,* p. 102.

[14] J. Kayser, *Les grandes batailles du radicalisme des origines aux portes du pouvoir, 1820-1901,* 1962, p. 8; vedi Müller, *op. cit.,* pp. 54-55 per i primi usi del termine sulle Isole Britanniche.

[15] Metternich scrisse che «il liberalismo è stato sostituito dal radicalismo» in una lettera del 10 giugno 1832, all'ambasciatore austriaco a Berlino, conte von Trauttmansdorff, dal testo in Valentin, *Nationalfest,* cit., pp. 138-139.

[16] Vedi G. Alroy, *Les radicaux après la révolution de 1848,* in «Le Contrat Social», set.-ott. 1966, pp. 290-291.

[17] M. Lafitte, citato dal «Siede», 22 mar. 1839 in *Procès de T. Thoré,* 1841, p. 19.

[18] Citato dal primo di una serie di articoli sul comunismo in Francia in «Augsburger Allgemeine Zeitung», 11 mar. 1840, in F. Klitsch, *Sozialismus and Soziale Bewegung im Spiegel der Augsburger «Allgemeine Zeitung» 1840-1850,* Gütersloh, 1934, pp. 32-33. L'apparizione su questo giornale sottovalutato dalla ricerca (che anticipò anche nel suo *ABC des Kommunismus* il titolo del manuale di dottrina sovietica di Bukarin) permette quindi di retrodatare tutti gli usi del termine documentati in Bestor, *Evolution,* cit., pp. 278-281, o in altre opere che qui citiamo. Il primo uso del termine da parte italiana è mutuato dal francese e viene datato 1840 senza precise citazioni di riferimento in S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana,* Torino, vol. III. p. 488.

A. Bobkov dice che poco dopo il gennaio del 1837 un agente di Metternich faceva rapporto sul fatto che la Lega dei Proscritti di Schuster stesse conducendo un'«agitazione ora democratica, ora comunista, ora repubblicana», in *K istorii raskola soiuza otveržennjkh v 1836-1837 godakh,* in «Novaia i Noveišaia Istorila», 1959, n. 5, p. 102. Ma l'articolo originale sui cui Bobkov costruisce la sua tesi, fa capire chiaramente che questo rapporto data di fatto al 1843 (vedi anche G. Wendel, *Vorläufer des Sozialismus,* in «Der Abend», 19 nov. 1929.

[19] La rapida diffusione di questo termine può essere ricostruita su tre fonti essenziali: l'opera, generalmente simpatizzante, di L. von Stein, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs,* Leipzig, 1842; il molto allarmista L. de Carnè, *De quelques publications démocratiques et communistes,* in «Revue des Deux Mondes», 1 set. 1841, pp. 724-747; il contrario ma abbastanza obiettivo L. Reybaud, *Des idéées et des sectes communistes,* in «Revue des Deux Mondes», primo lug. 1842, pp. 5-47.

Quest'ultimo lavoro, che ho reperito solo dopo aver terminato la stesura di questo capitolo, non riporta documentazione precisa, ma segue in termini generali una direzione molto prossima a quella che io sviluppo qui — sottolineando in particolare il ruolo svolto da Buonarroti, Owen, Cabet — e ipotizza (p. 28) che il comunismo come movimento consapevole e organizzato sia iniziato solo dopo il fallimento dell'insurrezione blanquista del maggio 1839.

Numerose apparizioni del termine su giornali tedeschi del 1841 sono documentate in Schieder, *Anfänge,* cit., p. 271, nota 1; vedi in proposito anche il «Times» londinese, 13 nov. 1841, p. 5. Sulle diverse accezioni in questi primi tempi, vedi A. Cuvillier, *Action ouvrière et communisme en France vers 1840 et aujourd'hui,* in «La Grande Revue», dic. 1921, pp. 25-35; e dello stesso autore, *Les Communistes allemands,* in *Hommes et idéologies de 1840,* 1956, pp. 121-137.

[20] Dall'«IIlustrierte Zeitung» di Lipsia, 2 sett. 1843, p. 9, come citato in K. Koszyk, *Das Jahr 1845 und der deutsche Sozialismus,* in «Annali», VI (1963), pp. 516-517. L'autore parla del «comunismo nel senso più pieno» come gestione del'istruzione e di altri benefici per i lavoratori.

[21] Schieder, *Anfänge,* cit., pp. 270-271; A. Zévaès, *L'Agitation communiste de 1840 à 1848,* in «La Révolution de 1848», ott. 1926, p. 974.

[22] Da Buffenoir, *Communisme à Lyon,* cit., p. 348, senza nessuna indicazione precisa, però, che fosse designata cosìdai contemporanei.

[23] M. McDougall, *After the Insurrections. The Workers' Movement in Lyon, 1834-1852,* tesi di laurea inedita, Columbia, 1974, pp. 201 ss.

[24] Sulla *Société des travailleurs* e la sua struttura gerarchica buonarrotista sotto un comitato direttivo segreto che controllava speciali *agents révolutionnaires,* vedi Rémusat, *Mémoire de ma vie,* 1960, vol. III, pp. 390-391. C'erano 8 membri in un *métier* capeggiato da un «operaio», 3 *métiers* in un *atelier* capeggiato da un caposquadra, e 3 *ateliers* in una *fabrique* capeggiata da un direttore *(commis).*

Sembra che l'organizzazione contasse «meno di 500 membri» (*ibidem*, p. 391). Il miglior resoconto dell'emergere dei comunisti dall'alveo della tradizione babuvista (che però non menziona questa organizzazione) è Zévaès, *Agitation,* cit., ott. 1926, pp. 971-981; die., pp. 1035-1044; mar.-apr.-mag. 1927, pp. 31-46.

[25] M. Mikhailov, *Istoriia soiuza kommunistov,* 1968, p. 54; Cabet, *Histoire du journal «Intelligence»,* p. 7 (frammento senza data in BN identificato solo come estratto da «Le Populaire», n. 6). Cabet continua: «*VIntelligence* non si è mai definita comunista perché allora non giudicava opportuno farlo; ma le idee e i principi che sviluppava portavano diritto alla *communauté*».

[26] Su Lione, Benoît, *op. cit.,* pp. 59-60; McDougall, *op. cit.,* pp. 222, 227. Sulla Svizzera, Barnikol, *Geschichte,* p. 16; Pianzola, *Expulsion,* cit., p. 65.

[27] «Intelligence», 7 ago. 1838.

[28] Resoconto del processo in «Intelligence», 3 sett. 1838.

[29] Slogan del giornale di Blanqui del 1834, «Le Libérateur». Dammanget, *Blanqui des origines,* cit., p. 129, sorvola sul significato di questa sostituzione, ma sottolinea (p. 144) l'importanza del giornale nella definizione dell'ideale moderno di rivoluzione sociale a base classista. Apparve solo un'edizione (2 feb. 1834) con il sottotitolo rivelatore «Journal des opprimés voulant une réforme sociale par la République». Blanqui preparò per la seconda edizione il suo celebre articolo «Chi prepara la minestra deve anche mangiarla», che Benoît Malon considerava la prima formulazione di dottrina collettivista moderna: Dammanget, *op. cit.,* pp. 129-130.

[30] J.-J. Pillot, Th. Dézamy, Dutelloz, Homberg, *Premier banquet communiste 1er juillet 1840,* 1840, p. 1. P. Angrand fa scendere a 1.000 il numero dei partecipanti dai 1.200 riportati nell'opuscolo: *Notes critiques sur la formation des idées communistes en Prance,* in «La Pensée», sett.-ott. 1948, p. 162.

[31] *Banquet,* cit., pp. 1, 9.

[32] Vari brindisi *ibidem*, pp. 11-12.

[33] Brindisi del sarto Vellicus, *Ibidem,* pp. 6-7.

[34] Vari brindisi, *ibidem*, pp. 4, 3, 8. Il primo intendeva esplicitamente di inserire «una nuova parola» in «questo motto».

[35] Questo brindisi (di un non meglio identificato Courmont, *ibidem,* p. 12) termina con «Al governo degli eguali!».

[36] Pillot, *op. cit.,* p. 14. Il cantautore sansimoniano Vinçard aveva coniato in precedenza lo slogan «Unitevi!» come risposta rivoluzionaria all'«Arricchitevi!» di Luigi Filippo, e aveva aggiunto «unità» a «libertà, eguaglianza, fraternità». Vedi F. Isambert, *Une religion de la fraternité. A propos de quelques journaux ouvrièrs sous la monarchie de juillet,* in «Journal de Psychologie Normale et Pathologique», lug.-sett. 1957, p 319.

[37] Fu designata in questo modo la frangia intellettuale rivoluzionaria in seno alla Società degli Òperai, di Parigi, che sorse nel 1839 e, secondo l'affermazione non documentata di C. Johnson, «si definì pure, semplicemente, *Les Communistes*»: *Utopian Communism in France. Cabet and the Icarians, 1839-1851,* Ithaca, 1974, p. 75.

[38] Pressoché ogni sfumatura della Sinistra produsse un'interpretazione della rivoluzione francese durante il periodo fra il 1830 e il 1848. II testo base per i rivoluzionari sociali egalitari rimase la *Storia della Cospirazione degli Eguali,* di Buonarroti; per i nazionalisti liberali, la *Histoire de la Revolution Française* (1836 e numerose edizioni successive), di Adolphe Thiers. I socialisti cristiani propendevano per il lavoro di Bûchez, *Introduction à la science de l'histoire,* e al suo *Flistoire parlementaire de la Révolution Française* (scritto in collaborazione con Roux-Lavargne fra il 1833 e il 1838); i socialisti idealisti laici, sull'opera di Louis Blanc, *Histoire de la Révolution Française* (i primi due voll. 1847); il numero di «Annales Historiques de la Révolution Française», apr.-giu. 1966 è quasi interamente dedicato all'analisi dei punti di vista sulla rivoluzione francese da parte dei primi socialisti francesi.

[39] Testo del suo *Observations sur Maximilien Robespierre,* ristampato (dalla sua pubblicazione anonima originaria come supplemento del foglio di Bruxelles, «Le Radicai», 1837, e in «La Fraternité», sett. 1842), in «Revue Historique de la Révolution Française», III (1912), pp. 479-487, e in particolare pp. 481-482.

Già il 24 nov. 1832 (in «Poor Man's Guardian», pp. 617-618) il traduttore di Buonarroti, Bronterre O'Brien, aveva tentato di raccontare il «Vero personaggio di Robespierre», citando da Buonarroti e insistendo che «Robespierre patrocinò più o meno le stesse dottrine che il bravo Owen promulga oggi — cioè, una proprietà comunitaria, o piuttosto una distribuzione equa dei frutti del lavoro umano fra coloro che li producono». Questo articolo anonimo fu seguito da discorsi e articoli che culminarono in O'Brien, *Life and Time of Maximilien Robespierre,* 1838.

[40] Vedi in particolare il suo *Cours publique de l'histoire de France depuis 1189 jusqu'à 1830,* e la sua *Histoire de la révolution française,* 1838, 2 voll. Per il commento dei passaggi più importanti e delle sue idee, G. Santonastaso, *Il socialismo francese,* Firenze, 1954, pp. 110-113.

[41] *Oeuvres de Maximilien Robespierre,* 1840. Vedi anche le sue *Mémoires de Charlotte Robespierre sur ses duex frères,* 1835.

[42] Laponneraye, *Babeuf et son système,* in «l'Intelligence», feb. 1840, pp. 1-2,

[43] Laponneraye, *Catéchisme démocratique,* n.d., p. 5.

[44] *Ibidem,* pp. 3, 6.

[45] *Ibidem,* pp. 12-13.

46 *Une révolution radicale dans les moeurs,* in «L'Intelligence», lug. 1838.

47 *Place au prolétariat,* in «L'Intelligence», 4 sett. 1837. Questa voluta parafrasi dell'Abbé Sieyès sul primo numero del giornale di Laponneraye fu ripetuta poi da Marx, il cui saccheggio di frasi e particolari dai primi comunisti francesi non è mai stato adeguatamente riconosciuto, e tanto meno studiato.

48 T. Dézamy, *Question proposée par l'Académie des Sciences Morales et Politiques. Les Nations avancent plus en connaissances en lumières qu'en morale pratique? Recherches la cause de cette différence dans leur progrès, et indiques le remède,* 1839, p. 59. Il pensiero rivoluzionario fu potentemente stimolato da questo saggio di concorso, al quale il giovane Dézamy diede questa risposta datata nel testo 27 die. 1838, e su cui si è sempre sorvolato.

49 *Ibidem,* pp. 59, 61.

50 *Ibidem,* p. 61 nota 1.

51 *Code de la communauté,* 1842, p. 110; e anche pp. 230-234.

52 *Ibidem,* p. 290.

53 *Ibidem,* p. 291.

54 *Ibidem,* pp. 258-269.

55 *Ibidem,* p. 157, nota 1.

56 *Ibidem,* pp. 156-161.

57 Dézamy, *Le Jésuitisme vaincu et anéanti par le socialisme, ou les constitutions des Jésuites et leurs instructions secrètes en parallèle avec un projet d'organisation du travail,* 1845, p. 134.

58 Dézamy, *Calomnies et politique de M. Cabet,* 1842, pp. 35-36, citato in R. Garaudy, *The communisme matérialiste en France avant 1848: un précurseur Théodore Dézamy,* in «La Pensée», mag.-giu. 1948, pp. 206-207. Dézamy sta denunciando il nuovo giornalismo di Emile Girardin.

59 Code, cit., p. 237.

60 *Question,* cit., p. 14; *Code,* cit., pp. 286-287.

61 *Question,* cit., p. 58.

62 *Code,* cit., p. 292.

63 *Ibidem,* p. 261.

64 *Ibidem,* p. 123.

65 *Ibidem.*

66 *Ibidem,* p. 285.

67 De la Hodde, *op. cit.,* p. 269.

68 Sull'abile autodifesa di Dézamy in tribunale come scrittore «puramente teorico», vedi G. Bourgin, *Le Communiste Dézamy,* in *Festschrift für Carl Grünberg,* Leipzig, 1932, pp. 69-74, in particolare p. 70.

Vedi Rüge, *Dézamy und die Pressefreiheit,* in *Zwei Jahre in Paris,* Leipzig, 1846, vol. I, in particolare pp. 77, 92 e 93. Hess cominciò una traduzione tedesca del suo *Code* dietro incoraggiamento di Marx: *Gesetztbuch der Gemeinschaft nach Theodor Dézamy,* ms. inedito, datato attorno al 1846 da E. Silberner, *The Works of*

*Moses Hess,* Leiden, 1958, p. 77. Vedi anche le lettere di Hess a Marx (Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften, 1837-1850,* 1961, pp. 482-484); R. Garaudy, *Sources,* cit., p. 191; e la traduzione tedesca di *Le Jésuitisme,* Leipzig, 1846, insieme con un estratto più breve, *Organisations-Entwurf,* Leipzig, 1848. Il fin troppo trascurato influsso di Dézamy su Marx viene indagato in D. Rjazanov, *Očerki po istorii markzisma,* 1923, pp. 76-77.

La misteriosa figura di Nikholaj Spešnev, che introdusse l'idea di comunismo rivoluzionario in Russia attorno alla metà degli anni quaranta, stava con Dézamy contro Cabet: vedi in proposito la sua lettera a un amico polacco in V. Evgrafova (a cura di), *Filosofskie i obščestvenno-političeskie proizvedenniia petraševtsev,* 1953, pp. 488-502. I primi anni di Spešnev, come gli ultimi di Dézamy, rimangono un enigma. Spešnev combattè all'inizio degli anni quaranta nella guerra civile svizzera, e divenne un parziale modello per lo Stavrogin di Dostoevskij (*I demoni).* Egli non adempì mai alla promessa fatta di spiegare esaurientemente le credenze comuniste che propagandò in Russia alla fine degli anni quaranta (vedi «Literaturnoe nasledstvo», LXIII (1956), pp. 171-172). La sua idea (poi sviluppata da Bakunin) che un gruppo comunista segreto dovesse rimpiazzare i gesuiti potrebbe essere stata ispirata da *Le Jésuitisme* di Dézamy del 1845, sebbene come idea, risalga più indietro — agli illuminati di Baviera e a Bonneville come già abbiamo visto. Spešnev sostenne che il comitato centrale dovesse avere tre corpi subalterni pari grado fra loro: gesuitico, propagandistico, e rivoluzionario.

69 In aggiunta a *Le Jésuitisme,* vedi il suo *Examen critique des huit discours sur le Catholicisme et la philosophie, prononcés à Notre-Dame, en décembre 1844 et en janvier 1845;* e la sua *Organisation de la liberté et du bien-être universel,* 1846, citato e commentato in Garaudy, *Sources,* cit., pp. 199-200. Garaudy, che sarebbe poi divenuto uno dei preminenti intellettuali comunisti francesi, riproduce e propone la confutazione di Lamennais fatta da Dézamy *(ibidem,* pp. 209-218) come modello per rispondere alle obiezioni verso il comunismo. Dézamy viene anche esaltato nel dimenticato opuscolo di Benoît Malon, *Le parti ouvrier en France,* 1882.

70 *Question,* cit., p. 56.

71 *Ibidem,* p. 65. Anche p. 64.

72 P. Schuller, *Karl Marx's Atheism,* in «Science and Society», autunno, 1975, p. 331.

73 *lzbrannje sočineiia,* 1961, p. 118. Anche i Russi iconoclastici degli anni cinquanta del nostro secolo si definivano *nibonico* (una contrazione per «né Dio né il diavolo»); vedi Billington, *Icon,* cit., pp. 779-780 nota 26.

Anche il termine «nichilista» prende le mosse da qui. Cloots, il 27 dic. 1793, disse, «La repubblica dei diritti dell'uomo non è, propriamente parlando, né deista ma nichilista". Citato in A. Aulard, *Paris pendant la réaction thermidorienne et sous le directoire,* 1899, II, 285. Pillot creò un simulacro delle associazioni babuviste. Chiamò il suo giornale Tribuno del popolo; e il suo trattato *History of the equals or ways of establishing equality among men,* comincia con un "Manifesto of Contemporary Equals".

Vedi, in aggiunta al ritratto bibliografico fatto da I. Zil'berfarb in Pillot, *Sochineniia,* S. Bernstein, "Le Néo-Babouvisme d'après la presse (1837-1848)," in *Babeuf et les problèmes,* 246-76; and V. Volgin, "Jean-Jacques Pillot, communiste utopique," *La Pensée,* 1959, Mar-Apr. Volgin fa anche notare (*Frantsuzshy utopichesky kommunizm,* 1960, 25-6) che Pillot utilizzò un'analisi delle classi

sofisticata ma funzionale dei ruoli svolti nella reazione dalle diverse "caste".

[74] Dopo che il *Viaggio in Icaria di Cabet* venne pubblicato da una piccola casa editrice di Londra (il testo francese originale fu presumibilmente tradotto dall'inglese) nel 1839, un'edizione parigina apparbve nel gennaio 18540, subita seguita da traduzioni tedesche, spagnole e inglesi e anche da compendi ed edizioni paragrafate. (Vedi F. Rudé, *Voyage en Icarie. Deux ouvriers viennois aux Etats-Unis en* 1855, 1952, esp. 5; e A. Lehning, “Discussions à Londres sur le communisme icarien,” *Bulletin of the International Institute of Social History,* 1952, n.. 2, 87 e segg.). Il libro aveva come sottotitolo "un romanzo filosofico e sociale" - la stesa espressione adoperata da Flora Tristan nel suo *Méphis ou le prolétaire* del 1838, uno dei più influenti,sebbene artisticamente di secondo piano, dei cosiddetti "romanzi sociali" del 1830. Vedi D. Evans, “Le roman social sous la monarchie du juillet, Romans démocratiques. L’apothéose du prolétaire,” *French Quarterly,* 1931, Sett, esp. 104; e anche A. Zévaès, “Le Mouvement social sous la restauration et sous la monarchie de juillet,” *La Révolution de 1848,* 1936-7, Dec-Jan-Feb, 232 sgg.

Anche le migliori opere dell'era pre 1848, dalla Londra di *Oliver Twist* alla Parigi dei *Miserabili* di Hugo, dai *Misteri di Parigi* di Sue alla San Pietroburgo di Gogol e al giovane Dostoevskij, cercarono di attirare l' attenzione dell'opinione pubblica sulle pessime condizioni delle masse urbane

Così si potrebbe dire che i media prosaici (inclusi i cartoni litografati di Daumier e gli opuscoli didattici prodotti dalla nuova stampa ad alta velocità così come il romanzo programmatico) hanno contribuito alle idee razionalistiche dei rivoluzionari sociali quasi quanto i medium poetici della musica romantica e della poesia lirica hanno contribuito agli ideali contrapposti dei rivoluzionari nazionali.

Se l'opera vernacolare era in qualche modo, come abbiamo suggerito, la più alta espressione culturale del nazionalismo rivoluzionario, il romanzo ideologico come *Icaria* avrebbe potuto svolgere un ruolo simile per i rivoluzionari sociali. Probabilmente i più influenti di tutti erano i romanzi immensamente popolari di George Sand, che fusero con successo propaganda e arte nel comunismo quasi-religioso del suo *Le Meunier d'Angibault* (1845-6) e *Le péché de M. Antoine* (1847). Vedi Evans, Socialisme, 124-31.

[75] Secondo C. Tsuzuki, “Robert Owen and Revolutionary Politics,” in S. Pollard e J. Salt, eds., *Robert Owen Prophet of the Poor,* Lewisburg, Pa., 1971, 34.

[76] Vedi H. Desroche, “Images and Echoes of Owenism in Nineteenth-Century France,” in ibid., 246-7. Vedi Saitta, *Buonarroti,* I, 64-9. L'esposizione delle idee di Owen del Rey (ristampata dal *Producteur,* 1826, Sett-Ott), *Lettres sur le système de la coopération mutuelle et de la communauté de tous les biens, d’après le plan de M. Owen,* 1828, si richiamava a “la communauté de jouissance des produits, basée sur l’égalité,” 33. Dopo di chè Rey fondò una Società Oweniana a Parigi (J. Gans, “Robert Owen à Paris en 1837,” *Le Mouvement Social,* 1962, Ott-Dic, 35).

Lo stesso Buonarroti stimava Owen già dal 1828 (*History of the Conspiracy,* citata in Pollard, *Owen,* 248) e la sua ammirazione crebbe negli anni successivi. Vedi l’importante articolo che mette in relazione più stretta di quanto generalmente non si faccia Owen con la tradizione rivoluzionaria: A. Mathiez, *Babeuf et Robert Owen comparés et défendus par Buonarroti,* in «La Révolution de 1848», 1910, pp. 233-239.

Engels scoprì simultaneamente Owen e il proletariato inglese in occasione della sua visita a una fabbrica di Manchester nel 1843, contribuendo con due importanti articoli sul socialismo continentale al «New Moral World» di Owen, del 4

nov. 1843; vedi Rjazanov, *Očerki,* cit., pp. 44-45, 100-101. Si contano più di 300 passi citati da Owen — molti più che per qualsiasi altro pensatore socialista del periodo nei blocchi d'appunti di Marx del 1845-47. Vedi in proposito M. Rubel, *Les Cahiers de lecture de Karl Mary:,* in «International Review of Social History», II (1957), pp. 401-402.

77 Berbrugger, citato in Sauvigny, *Liberalism*, cit., p. 163.

78 Owen stava per incontrare Metternich - uno dei suoi periodici e infruttuosi tentativi di convincere statisti ai suoi progetti comunitari: vedi F. Podmore, *Robert Owen. A Biography,* London, 1906, vol. II, p. 459-460. Desroche, *op. cit.,* pp. 249-258.

79 Bestor, *Evolution*, cit., p. 278, corregge l'altrimenti notevole lavoro di K. Grünberg, *Der Ursprung der Worte «Sozialismus» und «Sozialist»,* in «Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung», II (1912), p. 378, che ha indotto molti a credere che Owen adoperasse il termine «comunista» invece di quelli che citiamo nel testo.

80 L'ultimo verso di una tipica canzone da *Social Hymns* (Leeds, 1838, London, 1840) in Podmore, *op. cit.,* vol. II, p. 472. Owen scrisse anche una *Social Bible* (Manchester, 1835) e un *Catechism of the New Moral World* (Manchester, 1838, Leeds, 1838[2]).

81 Gay tentò senza successo di collaborare sia all'«Intelligence» di Laponneraye nel 1838-39 sia di fondare un proprio giornale, «Communauté. Bulletin Mensuel dela Science Sociale» (Gans, *op. cit.,* pp. 36-45). Quest'ultimo tentativo probabilmente ispirò Dézamy alla fondazione della testata di breve vita del 1840, «Communautaire». Gay e Dézamy collaborarono nel 1841 nell'edizione de l'«Humanitaire», il primo giornale che rivendicasse a chiare lettere il comunismo rivoluzionario e «il giornale più radicale che vide la luce sotto la monarchia di Luglio» (Johnson, *Communism,* cit., p. 113). Vedi anche il giudizio contemporaneo di uno studente francese di Owen, A. Cochut, in «Revue des Deux Mondes», primo apr. 1841, p. 471.

82 Desroche, in Pollard e Salt, *Owen,* cit., p. 249. Vedi anche pp. 262, 239-240. La cospicua influenza delle idee e dell'esempio di Owen su Cabet viene trattata in Prudhommeaux, *Cabet,* cit., pp. 133-139, ma sarà certamente ancor più sottolineata nel prossimo studio di Desroche basato sugli inediti di Prudhommeaux e altro materiale ancora.

83 Attacchi fourieristi e proudhonisti citati in M. Rubel, *Robert Owen à Paris en 1848,* in «Actualité de l'histoire», gen.-feb.-mar. 1960, pp. 4-6.

84 *Ibidem,* pp. 10-12, per il testo del suo *Proclamation au peuple français aux militaires et aux civils de toutes les classes, de tous les partis, de toutes les religions,* giu. 1848; anche le pp. 5-6 per le altre pubblicazioni parigine di Owen nel 1848.

85 L'interesse di Cabet per la dittatura rivoluzionaria fu sviluppato in Inghilterra alla fine degli anni trenta, ed esposto nel suo *Histoire populaire de la Revolution française,* 1830 (prima ed.) e specialmente nel suo *Rapport sur les mesures à prendre... le lendemain d'une insurrection victorieuse,* London, 1840, sul quale vedere Lehning, *Discussions,* cit., pp. 91-93, 96. In *Voyage en Icarie,* 1845, p. 360, Cabet prevedeva un «regno transeunte di 30-100 anni». Egli può aver tratto queste idee da Teste, che aveva conosciuto a Londra, oppure da Buonarroti, con cui

scambiò la prima versione di *Icaria* per una copia della *Storia della Cospirazione di Babeuf* (vedi *Toute la vérité,* cit., pp. 85-86), ma O'Brien, traduttore di Buonarroti (e seguace del culto di Robespierre), sembra la fonte più verosimile per questa enfasi, alla luce della sua vicinanza e notorietà a Londra.

86 *Journal of a Social Mission to France,* in «The New Moral World», I (1840), n. 2, p. 21.

87 «The New Moral World», I (1840), n. 3, p. 43.

88 *Ibidem,* n. 2, p. 21.

89 *Ibidem.*

90 *Ibidem,* I (1840), n. 5, p. 74.

91 *Ibidem.*

92 *Ibidem.*

93 Barmby dice soltanto che il prospetto fu presentato a un non meglio identificato «M. Harve» *(ibidem).* Dal momento, tuttavia, che Gay risalta in primo piano nella stessa pagina insieme con una bibliografia francese delle opere di Owen, che solo Gay poteva aver procurato, è verosimile che fosse proprio Gay l'«ardente amico» scelto a capo dell'associazione.

94 «The New Moral World», 1 (1840), n. 5, p. 77, in un paragrafo distinto intitolato *Corrispondenza francese* in cui Barmby parla di una «cena comunitaria». In precedenza si era riferito a «un banchetto sociale degli aderenti alla scuola *comunista* o comunitaria» *(ibidem,* p. 75).

95 Nel suo editoriale su «The Apostle, and Chronicle of the Communist Church», I (1848), n. 1, p. 2, Barmby rivendica che, mentre si trovava a Parigi, «in compagnia di alcuni discepoli di Babeoeuf (sic), allora chiamati egalitari, io pronunciai per la prima volta la parola "comunista"». L'unica copia nota di questo articolo (che ci fornisce la dettagliata versione di Barmby della propria carriera iniziale) è in GL. Questa citazione è riportata imprecisamente nel *Oxford English Dictionary,* vol. II, p. 701; e lo stesso vale per l'articolo su Barmby nel *Dictionary of National Biography,* 1921, vol. I, in cui si afferma che Barmby coniasse il termine «*communisme*» discutendo con un'ignota «celebrità francese» durante il viaggio a Parigi.

96 «The New Moral World», I (1840), n. 8, p. 123.

97 Spiegazione del cambiamento nell'editoriale su «The Promethean», I, n. 1, p. 12.

98 Testo in «The Promethean», I, n. 1, p. 23.

99 *Ibidem,* p. 38, per i tipici inni di Owen Howell: «Dio è TUTTO IN TUTTO... la Natura, il Cristo, materiale, insegna che egli esiste...».

100 *Prospectus,* in *ibidem,* p. 23.

101 Piano per *Administrative Gradations in Communization* di Barmby sul frontespizio di «The Communist Chronicle», I, n. 14.

102 *New Tracts for the Times: or, Warmth, Light, and Food for the Masses. Bible Proofs from Isaiah Agflinst Jesus Christ's Being in Messiah,* London (datato 1842 dallo schedatore della BM), p. 14.

103 *Ibidem,* pp. 10-11.

[104] *Ibidem,* p. 10.

[105] W. Armytage, *Heavens Below. Utopian Experiments in England 1560-1960,* London, 1961, pp. 198-199.

[106] *Ibidem,* p. 208.

[107] Thomas Frost, *Forty Years*' *Recollections: Literary and Political,* London, 1880, pp. 58-62, 70-71; Armytage, *op. cit.,* pp. 201-204.

[108] Frost *op. cit* p. 71.

[109] Secondo Frost, *ibidem,* pp. 74 e anche 67. La «Chronicle» di Barmby è in NP, invalidando l'affermazione di A. Morton, *The English Utopia,* London, 1952, p. 135, che non sia sopravvissuta nessuna copia.

[110] «Communist Chronicle», I, n. 12, p. 133. Il corsivo è di Barmby.

[111] Paragrafo conclusivo di Barmby, *The Truth Concerning Devil,* in Morton, *op. cit.,* p. 136. Vedi l'anticipazione di questa idea nella canzone rivoluzionaria degli anni trenta: *The Devil is Dead-, J.* Puech, *Chants d'il y a cent ans, autour des Saint-Simoniens*, in «La Révolution de 1848», mar.-apr.-mag. 1933, pp. 26-29.

[112] Barmby tradusse *Avenir des Ouvriers,* come *The Workman* 's *Future,* in «New Moral World», I (1840), n. 13, p. 196.

[111] «Polska Chrystusowa» (1842-1846) fu seguita da una seconda testata pure pubblicata a Parigi, «Fratellanza» («Zbratnienie», 1847-1848). Krolikowski esercitò una considerevole influenza in Francia con i suoi scritti dei primi anni quaranta su «Le Populaire» sotto lo pseudonimo di «Charles». Dopo che Cabet si fu spostato in America alla fine del 1848, Krolikowski divenne redattore responsabile di «Le populaire» nonché «mandatario generale del cittadino Cabet»; vedi Brock, *Socialists,* cit., pp. 160-161, e commento seguente; anche j. Turowski, *Utopia spoleczna Ludwika Krolìkowskiego,* 1958.

Vedi anche i megalomaniacali *Status of the Universal Church,* di Zenon Swietoslawski, in cui viene proposto un ordinamento comunista mondiale con ogni proprietà nazionalizzata, una capitale sull'Istmo di Suez, e il polacco come lingua ufficiale. Commentato in Brock, *Socialists,* cit., pp. 157 ss. Testi degli Statuti in *Lud Polski: Wybór,* cit., pp. 230-315; definito come «totalitarismo rivoluzionario» da A. Walicki nel suo inedito *The Problem of Revolution in Polish Thought of 1811-1848,* 1976, p. 51.

[114] Isambert, *Religion,* cit., p. 319.

[115] Citato dall'ed. dell'apr. 1844 in Isambert, *op. cit.,* p. 312.

[116] Riprodotto in Cuvillier, *Hommes,* cit., a fronte p. 78. Per il ruolo centrale di Bûchez, capo dell'Atelier, vedi *ibidem,* pp. 9-137. Vedi anche Cuvillier, *Un Journal d'ouvriers. L'Atelier (1840-1850),* 1954.

[117] Isambert, *op. cit.,* p. 320.

[118] *Ibidem,* p. 325.

[119] Weitling, *Die Communion und die Kommunisten,* in *Der Hüljeruf der deutschen Jugend,* nov. 1841; come ristampato in W. Kowalski, *Vom Kleinbürgerlichen Demokratismus zum Kommunismus,* 1967, pp. 149, 147.

[120] Vedi l'esempio di innografia radicale in Schieder, *op. cit.,* p. 285 nota 23; e sulla già florida tradizione tedesca di dieci comandamenti, catechismi, e

padrenostri, *ibidem,* pp. 221-222. Vedi anche Barmby, *Exposition of the Lord's Prayer According to the Doctrines of the Communist Church,* in «The Communist Miscellany», I, n. 3, pp. 49-50.

121 A. Scherzer, *Ermahnung zur Nächstenliebe, an die deutsche Jugend,* Paris, 1842, citato in Schieder, *op. cit.,* p. 284.

122 A. Dietsch, *Gleichheit und Einigkeit, der Weg zur Freiheit und zum ewigen Frieden. Das tausendjährige Reich,* pubblicato per la prima volta sul giornale «Postt-hörnchen», fra il 22 lug. e il 12 ago. 1842, quindi separatamente in Aarau, 1843. Questi e molti altri esempi sono commentati nel capitolo *Der religiöse Sozialismus der Weitlingianer,* in Schieder, *op. cit.,* in partie, pp. 280-296. Ben presto Dietsch proiettò le sue speranze millenaristiche nel Nuovo Mondo (come di li a poco avrebbe fatto anche Weitling): vedi il suo *Das tausendjährige Reich, nebst Plan und Statuten zur Gründung von New-Helvetia im Staate Missouri in Nordamerika,* Aarau, 1844.

Questa concezione de! regno millenario animò pure le profezie radicali di M.L.B. Müller (che si autodefiniva Ludwig Proli) nella Baviera degli anni venti del diciannovesimo secolo. Dopo l’arresto nel 1830, egli raggiunse le comunità millenaristiche rappite della Pennsylvania: vedi F, Herrmann, *Maximilian Ludwig Proli, der Prophet von Offenbach,* in «Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde», nuova serie, XIII (1922), in partie, pp. 216-231.

123 Informazione dal resoconto ufficiale di J. Bluntschli, *Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling Vorgefundenen Papieren,* Zürich, 1843; commentato in Wittke, *op. cit.,* p. 41. Vedi anche W. Seidel-Höppner, *Wilhelm Weitling, der erste deutsche Theoretiker und Agitator des Kommunismus,* 1961, pp. 27-53; e G. Bravo, *Wilhelm Weitling e il comunismo tedesco prima del quarantotto,* Torino, 1963.

124 Isambert (*De la charbonnerie*, cit., p. 187), parlando della conversione di Bûchez dal sansimonismo ad un esplicito socialismo cattolico esemplificato dal giornale proletario l’«Atelier».

125 Vedi l’opera composita, *L'individualisme et le communisme par les citoyens Le-feul, Lamennais, Duval, Lamartine et Cabet,* 1848, pp. 3-4, 33. Pubblicato in maggio e tirato in 20.000 copie, può esser stato il libro «comunista» più letto nella Parigi dell’anno rivoluzionario.

126 Vedi le riserve di Barmby nei confronti dei comunisti che «sono più politicamente sociali che religiosamente social-politici», in «Communist Chronicle», I, n. 6, p. 86.

127 M. Nettlau, *Londoner deutsche kommunistische Discussionen 1845,* in «Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung», X (1922), p. 382. Da notare anche l’effetto della traduzione di opuscoli anti-clericali da parte di comunisti francesi sui seguaci di Weitling in Svizzera, commentato in Schieder, *op. cit.,* pp. 296-300.

128 Andrea Mazzini, citato in Saitta, *Sinistra,* cit., p. 62.

129 Lehning, *Discussions,* cit., pp. 94, 97. Vedi anche Zévaès, *Agitation,* cit., pp. 37-39.

130 Lehning, *La réponse de Cabet à Schapper,* in «Bulletin of the International Institute of Social History», VIII (1953), pp. 15, 7-8. Vedi anche la critica,

presumibilmente scritta da Karl Schapper, *Nouveau journal allemand à Londres,* su «Populaire», 3 e 10 ottobre 1847, ristampato e commentato in Lehning, *Réponse,* cit., pp. 9-15.

I progetti di Cabet non erano del tutto fantasiosi, dal momento che il suo «Populaire», rivolto solo a lavoratori, crebbe tanto in prestigio da richiedere una tiratura di 27.000 copie per l'ottavo numero: Garaudy, *Sources,* cit., p. 166. Per lo sviluppo del largo seguito di Cabet in Francia da «movimento a setta» durante gli anni quaranta, vedi Johnson, *Communism,* cit., in partie, pp. 207 ss.

131 Nel nuovo giornale «Kommunistische Zeitschrift», fondato nel sett. 1847. Lehning, *Réponse,* cit., p. 10; il testo tedesco originale in Lehning, *Discussions*, cit., pp. 107-109.

132 La «circolare contro Kriege» marxiana (commentata in *Cahiers de l'Institut Maurice Thorez,* vol. I, 1966, pp. 56-58) denunciava non solo il «Volkstribun» di Kriege a New York, ma anche l'approccio riformista e sentimentale della nuova organizzazione «Giovane America». Nonostante tutto, Marx era incoraggiato dall'inclinazione alla comunità rivelata dietro la «loro religione irrazionale». Vedi H Desroche, *Messianismes et utopies, note sur les origines du socialisme occidental,* in «Archives du Sociologie des Religions», lug.-dic. 1959, p. 42, e anche 32. Testo dell'articolo *Beschreibung der in neuerer Zeit entstandenen und noch bestehenden kommunistischen Ansiedlungen,* in *Deutsche Bürgebuch*, 1845, in *Werke,* vol. II, pp. 521-535 (*Circolare contro Kriege).* 11 lettore italiano può fare riferimento all'edizione delle opere complete: Marx, Engels, *Opere*, 50 voll., Roma, Editori Riuniti, 1972-1983.

133 Sulle critiche polacche di Kosciuszko, vedi Walicki, *Problem,* cit., p. 15; su Lafayette, Gigault, *Vie politique,* 1833. Per un commento, vedi Saitta, *L'idea d'Europa,* cit., pp. 420-421.

134 Per l'apparizione del termine «spirito di partito» nella prima storia della rivoluzione americana d'ampio respiro, nel 1788, e di «spirito partitico» in un resoconto di viaggi del 1799, vedi H. Jones, *Revolution and Romanticism,* Cambridge (Mass.), 1974, pp. 208-222.

135 Citato dal primo opuscolo politico di Adams del 1774 *(Works,* vol. IV, p. 193), in A. Ranney, *«The Divine Science»: Politicai Engineering in American Culture,* in «The American Politicai Science Review», mar. 1976, p. 142.

136 Cabet sosteneva che «il partito del movimento deve vincere o perire», in *Révolution,* cit., p. 382.

137 Nel 1839 Cabet includeva nella propria definizione di democrazia «il miglioramento materiale, morale e intellettuale delle classi meno fortunate [...] un miglioramento progressivo, continuo, incessante con nessun limite tranne l'impossibile»: dall'introduzione alla sua *Histoire populaire,* citato in Angrand, *Notes,* cit., p. 40.

A Ledru-Rollin, il dinamico leader del nuovo partito «radicale in seno al parlamento francese, parlò in nome della «democrazia rivoluzionaria» nel suo *Proclama agli operai* del 1844 (commento in Kayser, *Batailles,* čit., p. 26).

138 Sostenendo che «la parola democrazia non è ancora stata corrotta» e anzi manteneva «una potenza incomparabile», Considérant scavalcò il proprio *Manifesto della scuola societaria* del 1841 con il *Manifesto della democrazia pacifica* nella prima edizione del suo nuovo giornale il primo ago. 1843. Intitolato

originariamente *Manifeste politique et sociale,* fu ristampato due volte nel 1847 come *Principes de socialisme. Manifeste de la démocratie au XIXe siècle,* venendo così a porsi come modello e anche come elemento di concorrenza per Marx. Vedi M. Dommanget, *Victor Considérant. Sa vie, son oeuvre,* 1929, pp. 24, 22, e la sua descrizione di Considérant come anti-rivoluzionario ma non contro-rivoluzionario, *ibidem,* pp. 131-136.

139 B. Nikolaevskij, *Towards a History of the Communist League, 1847-1852,* in «International Review of Social History», I (1956); pp. 241-242. Il resoconto delle attività della Lega, a Londra nel 1848 in appendice a questo articolo, rivela che gli aderenti alla Lega a Londra erano 84; e gli aderenti all'Associazione degli Operai cui la Lega faceva riferimento, 179: *ibidem,* p. 241.

140 pierre Leroux, in «L'Eclaireur de l'Indre», 6 dic. 1844, citato in Evans, *op. cit.,* p. 129.

141 «Revue Encyclopédique», ago. 1832, citato in Evans, *Socialisme,* cit., p. 78.

142 Sottotitolo del nuovo periodico che egli fondò e diresse dal 1845 al 1859: «Revue Sociale, ou Solution Pacifique du Problème du Prolétariat».

143 *Procès de Thoré,* cit., p. 35.

144 Citato in Prudhommeaux, *op. cit.,* p. 19.

145 I conservatori che si opponevano ai primi scritti anti-religiosi dei giovani hegeliani si riferivano a loro, ben prima che essi stessi lo facessero, come a «questo partito» e «una nuova edizione» degli «croi della rivoluzione francese»: H. Leo, *Die Hegelingen,* Halle, 1838; citato in McLellan, *Hegelians,* cit., pp. 13-14, e (senza precisa attribuzione), p. 24.

146 M. Hess, *Aufsätze,* pp. 199-202, citato in McLellan, *op. cit.,* p. 148.

147 Dalin, *Historiographie,* cit., p. 75.

148 Suggerito da Saint-Simon, *The Reorganization of the European Community,* 1814 (Markham, *op. cit.,* pp. 63-68) e sviluppato nel programma del «Globe», che parlava di triplice alleanza della scienza tedesca, dell'industria inglese, e dello spirito francese (Weill, *L'Ecole,* cit., pp. 68-69).

149 Hess paragonava Hegel a Saint-Simon e Fichte a Proudhon.

150 Poi pubblicato come *21 Bogen aus der Schweiz;* ristampato in Hess, *Aufsätze*; e commentato in McLellan, *op. cit.,* pp. 147 ss. Per certi versi, sembra che una «filosofia della prassi» (o «dei fatti») fosse invocata dallo stesso Hegel nel breve periodo dopo aver completato la *Fenomenologia* quando fungeva da direttore de «Die Bamberger Zeitung»: vedi W. Beyer, *Zwischen Phänomenologie und Logik. Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung,* Frankfurt/Main, 1955, pp. 86-108.

151 Belinskij, *Polnoe sobranie,* 1959, vol. XII, p. 13, citato in Volodin, *op. cit.,* p. 139. Qui Belinskij comparava Heine a Schiller, il poeta prediletto dai rivoluzionari slavi.

152 Herzen, *Polnoe sohranie,* vol. II, p. 257.

153 Citato da Walicki, in «Annali», VI, p. 111.

154 Commentato a Walicki, *ibidem,* p. 121; vedi anche l'esauriente A. Zanardo, *Arnold Ruge giovane hegeliano 1824-1849,* in «Annali», XII (1970), pp. 189-382; e A. Cornu, *Karl Mane et Friedrich Engels, leur vie et leur oeuvre. Tome*

*premier. Les années d'enfance et de jeunesse. La gauche hégélienne, 1818/1820-1844,* 1955, in partie, p. 172; trad, it., *Marx e Engels: dal liberalismo al comunismo,* Milano, Feltrinelli, 1971 .

155 *Selbstkritik des Liberalismus,* in «Deutsche Jahrbücher», 2 gen. 1943, citato in McLellan, *op. cit.,* p. 25; vedi anche pp. 28-32.

Uno dei sostenitori della prima ora di Ruge lamentò nello stesso mese che «la concezione di partito sta cercando faticosamente di passare, via belle lettere e filosofia accademica, dalla chiesa al suo stato proprio»: *über den Begriff der politischen Partei,* Königsberg, 1843, p. 13.

Siamo ancora una volta di fronte all'interazione reciproca di Destra e Sinistra. Il concetto nuovo di partito ideologico era già stato a suo tempo avanzato dalla Destra in una forma molto simile a quella che sarebbe poi stata adottata dalla Sinistra. Victor-Aimé Huber, che aveva combattuto a fianco dell'esercito rivoluzionario spagnolo nel 1823, fu convertito dalla militanza rivoluzionaria al pietismo conservatore e pubblicò nel 1841 un appello per la costituzione di un partito politico conservatore a base ideologica; vedi il suo *Über die Elemente, die Möglichkeit oder Notwendigkeit einer konservativen Partei in Deutschland,* Marburg, 1841; anche J. Droz, *Victor-Aimé Huber: un conservateur social du milieu du XIXe siècle,* in «Archives de Sociologie des Religions», lug.-dic, 1960, pp. 41-48.

156 Qui la nostra interpretazione è ampiamente debitrice a S. Avineri, *The Social and Politicai Thought of Karl Manx,* Cambridge, 1968, pp. 45-64; trad, it., *Il pensiero politico e sociale di Marx,* Bologna, Il Mulino, 1984[2]. Vedi anche la trattazione in Kolakowski, *Main Currents,* cit., vol. I, pp. 81-181, che copre il soggetto con molti particolari nella prospettiva analitica peculiare del filosofo marxista revisionista; anche *ibidem,* pp. 9-80 per la preistoria del concetto di dialettica.

157 Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung,* da «Deutsche-französische Jahrbücher», 1844, in *Werke,* vol. I, p. 391 (*Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione).*

158 Definizione di McLellan, *op. cit.,* p. 22.

159 *Ibidem,* pp. 146-152.

160 Rjazanov, *Očerki,* cit., p. 105.

161 McLellan, *op. cit.,* p. 44.

162 *MEGA,* vol. I, p. 65 (*Democrito ed Epicuro).*

163 *MEGA,* vol. VI, p. 191 *(Miseria della filosofia).* Vedi M. Rubel, *Remarques sur le concept du parti prolétarien chez Marx,* in «Revue Française de Sociologie», II (1961), n. 3, pp. 166-176.

164 *Werke,* vol. I, p. 108 *(Le discussioni del sesto Landtag delle province renane).*

165 *Frühe Schriften,* vol. I, p. 448 *(Il comunismo dell'ordine del Cigno ed il lusso di corte di Berlino).*

166 Ruge, *Zwei Jahre,* cit., vol. I, pp. 69 ss.

167 Oizerman, *Problema revoliutsii v trudakh Marksa i Engel'sa perioda formirovaniia Marksizma,* in «Moskovskij Universitet. Učenje zapiski (fil. fak.)», CLXIX (1954), p. 34.

[168] *Frühe Schriften,* vol. I, pp. 593-594.

[169] Egli suggerì i fagioli come sostituto rivoluzionario, virile: vedi. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke,* vol. X, p. 23, citato in R. Binkley, *Realism and Nationalism, 1852-1871,* New York, 1935, pp. 22-23.

[170] McLellan, *op. cit.,* pp. 106 ss.

[171] Introduzione alla prima versione edita del 1888 in *Werke,* vol. XXI, p. 264 *(Ludwig Feuerbach e il punto d’approdo della filosofia classica tedesca).*

[172] La 11ª tesi *(Tesi su Feuerbach),* manoscritto riprodotto in McLellan *(Karl Marx. His Life and Thought,* New York, 1973, p. 141; trad, it., *Karl Marx,* Milano, Rizzoli, 1976. Gli esordi della diffusione dell’impostazione feuerbachiana prima e marxiana poi nel 1845 fra i fuorusciti tedeschi viene documentata per la Francia e il Belgio in Karl Grün, *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien,* Darmstadt, 1845.

[173] S. Avineri, *Flegel Revisited,* in «Journal of Contemporary History», II (1968), n. 3, p. 140.

[174] La serietà degli interessi religiosi e la preminenza del problema religioso su quello sociale fra i giovani hegeliani sono sottolineate in W. Brazill, *The Young Hegelians,* New Haven, 1970. I critici loro ostili alla fine degli anni trenta li consideravano filo-ebraici oltre che anti-cristiani (Avineri, *op. cit.,* pp. 139-142).

[175] Fakkar, *op. cit.,* in partie, pp. 98-103; G. Gurvitch, *Saint-Simon et Karl Marx,* in «Revue Internationale de Philosophie», XIV (1960), n. 53-54, pp. 399 ss.

[176] Resoconto dell’incontro sul «Northern Star», 23 ago. 1845, dove si menziona solo la presenza di Engels. Ma questo non deve sorprendere più di tanto poiché Engels era di gran lunga più conosciuto in Inghilterra. Per un resoconto generale di questa visita nel corso della quale Engels strinse forti legami con Harney, vedi 1. Bakh, N *ovje dann je o prebjvaniì Marksa i Engel'sa v Tondone v auguste 1845 goda,* in *Iz istorìi sotsìal'no-političeskikh idei,* 1955, pp. 479-482.

[177] *Werke,* vol. II, pp. 613, 624 *(La situazione della classe operaia in Inghilterra).*

[178] *Ibidem,* p. 613. All’inizio dell’anno Engels parlava di tedeschi del «partito della comunità» *(ibidem,* p. 535).

[179] Schwarzschild, *op. cit.,* pp. 132-134. Kuypers, *Marx en Belgique,* cit., pp. 413 ss.

[180] McLellan, *Marx,* cit., p. 171.

[181] Testo della lettera nel manoscritto di Schapper, pubblicato per la prima volta in *Bund der Kommunisten,* cit., p. 347.

[182] *Ibidem,* pp. 348-349.

[183] *Ibidem,* p. 347.

[184] B. Andréas, *Gründungsdokumente des Bundes der Kommunistes (funi bis September 1847),* Hamburg, 1969, p. 14. La pregevole introduzione a questi documenti recentissimamente scoperti disgraziatamente manca di riferimenti bibliografici precisi.

[185] *Ibidem,* p. 18.

[186] *Ibidem.*

[187] *MEGA,* vol. VI, pp. 119 ss. *(Miseria della filosofia. Risposta alla «Filosofia della Miseria» di Proudhon).*

[188] *Ibidem.*

[189] Risposta alla domanda n. 22 nel testo di *Entwurf des Kommunistischen Glaubensbekenntnisses*in *Gründungsdokumente,* cit., p. 58.

[190] *Werke,* vol. IV, pp. 640, 237. Per il testo di *Grundsätze des Kommunismus* (*I fondamenti del comunismo*), di Engels, *ibidem,* pp. 363-380. Evidentemente il *Kommunistisches Glaubensbekenntnis* di Schapper, Moll, e Bauer non è mai stato pubblicato. L'origine di questa formula probabilmente risale al *Kommunistisches Bekenntnis* di Moses Hess, del 1844. Fra i nuovi documenti scoperti da Andréas ad Amburgo c'è il testo di 22 domande e risposte per un *Kommunistisches Glaubensbekenntnis* apparentemente steso per la riunione della Lega in giugno (*Gründungsdokumente,* cit., pp. 53-58). Il corpo del testo è nel manoscritto litografato di Engels, ma è firmato dal presidente del congresso, Carl Schill e dal segretario Heide. Vedi inoltre, in aggiunta ad Andréas, il commento in Seleznev, *Novje Dokumentij,* cit., pp. 27-29.

[191] *Gründungsdokumente,* cit., p. 22. Non è dato il riferimento. Per il testo vedi *Werke,* vol. IV, p. 596; per il commento, Lehning, *Association*, cit., p. 198; Andler, *Manifeste,* cit., pp. 39-42.

[192] *Werke,* vol. IV, p. 26.

[193] Marx-Engels, *MEGA,* vol. VI, pp. 525 ss. (*Manifesto del partito comunista).*

[194] Citazioni dall'articolo *Comunismo* sul fiorentino «Tribuno della Plebe», 20 die. 1848, in *Presse ouvrière,* cit., pp. 234-235.

[195] Questa confusione era caratteristica particolarmente della diffusa letteratura divulgativa come Alfred Sudre, *Histoire du communisme ou réfutation des utopies socialistes,* 1849 (che nel 1856 vantava cinque edizioni e traduzioni in italiano e spagnolo), e il lavoro esplicitamente «anti-comunista» di un anonimo «amico dell'ordine»: *L'antirouge, almanach antisocialiste, anticommuniste,* 1851. La prima discussione sistematica sulla differenza fra i due concetti («eguaglianza assoluta» e ricompensa «secondo il proprio lavoro») fu di Lamennais, nel 1841: il cap. XV del suo *Du passé et de l'avenir du peuple*. Vedi Saitta, *Sinistra,* cit., p. 265. Il commento di Saitta sulle differenze d'impiego dei due termini (pp. 250 ss.) è il più ricco disponibile relativamente a Francia, Germania, Italia.

[196] *Gründungsdokumente,* cit., pp. 21-22.

[197] Vedi, per esempio, G. Gaeta, *Première orientation sociale du journalisme,* in *Presse ouvrière*, cit., p. 234.

[198] Lorenz von Stein vide nel «comunismo» qualcosa di più oggettivamente concreto: «la condizione per la quale il socialismo è meramente un sintomo»: *The History of the Social Movement in France, 1789-1850* (a cura di Mengelberg), Totowa, 1964, p. 286. È la traduzione della terza ed. (1850) di un'opera apparsa per la prima volta nel 1842. La differenza fra le due edizioni è data dal capitolo *Il comunismo e i suoi rapporti con il socialismo* pp. (282-287).

[199] Johnson, *Communism,* cit., pp. 74-75.

[200] Lamennais, *Du passé,* citato in Saitta, *op. cit.,* p. 265.

201 *La politique et le socialisme,* in «Eclaireur de l'Indre», nov. 1844, citato in Saitta, *op. cit.,* p. 255.

202 Cabet, *Douze Lettres d'un communiste à un réformiste sur la communauté,* 1842. Conservatori come Saint-Marc Girardin vedevano i comunisti come i «barbari in seno» alla civiltà europea: *Souvenirs et réflections politiques d'une journaliste,* 1858, pp. 143-144. Vedi Les *«barbares de l'intérieur»* in O. Hammen, *1848 et le «Spectre du Communisme,* in «Contrat Social», lug. 1958, pp. 191-200; anche Gottfried Keller, nel luglio 1843: Legge, *Rhyme,* cit. p. 145.

203 C. Bouglé vede nella tensione all'egalitarismo la radice della differenza fra comunisti e socialisti degli anni quaranta del diciannovesimo secolo: *La sociologie de Proudhon,* 1911, pp. 35-36.

204 *Gründungsdokumente,* cit., p. 14. Dézamy difese «i comunisti di ogni sorta» dall'accusa di considerare necessaria la violenza (*Presse ouvrière,* cit., p. 137); e Marx ed Engels montarono contrattacchi di diversione contro repubblicani rivoluzionari «sanguinari» come Karl Heinzen: *Werke,* vol. IV, pp. 309-324 *(I comunisti e Karl Heinzen);* pp. 331-359 *(La critica moraleggiante e la morale criticante).*

205 *Le socialisme devant le vieux monde ou le vivant devant les morts,* 1848, pp. 59-60.

206 *Polnoe sobranie,* vol. III, p. 319. Questa definizione del mar. 1844 è preceduta da un'attribuzione più positiva per descrivere Weitling e i suoi seguaci in Svizzera nel nov. 1843 (*ibidem,* pp. 140-141), il primissimo impiego del termine che io abbia trovato in russo.

207 Nella sua dodicesima lettera «da Francia e Italia», in *Polnoe sobranie,* vol. VI, pp. 116-117.

208 Citato da *Karmanij Slovar',* vol. Il, riprodotto in Evgrafova, *Filosofskie,* cit., p. 294. La voce *Opposizione* elenca altri termini sui quali vengono promessi ulteriori articoli, però mai apparsi in questo incompleto — e un tantino «esopico» — dizionario. La voce *Owenismo* (definito come «un sistema di mutua cooperazione e di comunanza dei beni») giunge molto prossima ad un'esposizione dell'ideale comunista *(ibidem,* pp. 263-267).

209 K. Timkowskij a M. Petraševskij in Evgrafova, *Filosofskie,* cit., pp. 378-379; anche *Delo petraševtsev,* vol. I, p. 326; vol. III, p. 272. Questa contrapposizione era quasi un luogo comune negli anni quaranta: vedi, per esempio, il saggio *Fourieristen und Kommunisten,* in «Augsburger Allgemeine Zeitung», 7 mag. 1841, commentato in Klitzsch, *Sozialismus,* cit., p. 33; e la definizione di Joseph Rey di «fouriéristes et communistes» come dei due tipi di «socialistes complètes», in *Appel au ralliement des socialistes,* p. 9.

210 Ivan-Ferdinand Jastržemskij, discusso nella tesi inedita di F. Bartholomew, *The Petraševskij Circle,* Princeton, 1969.

211 Petraševskij, citato in Evgrafova, *op. cit.,* p. 379.

212 Herzen, *Polnoe sobranie,* vol. III, p. 319. Thoré fornì una testimonianza di conferma già nel 1840: vedi *Vérité,* cit., pp. 22-24; e anche Cuvillier, *Hommes,* cit., p. 130.

213 Il titolo del più celebre libro di Pillot, *Ni châteaux ni chaumières.*

[214] *«Qui n'ont ni feu ni lieu»,* C. Louandre, *Statistique littéraire de la productionintellectuelle en France depuis quinze ans,* in «Revue des Deux mondes», primo ottobre 1847, p. 284.

[215] Anche i migliori storici della classe operaia confondono fra le due accezioni. Per esempio, E.M. Thompson in *Making of the British Working Class* descrive il mondo ideale fantasioso, inventivo e pressoché totalmente non-rivoluzionario della classe operaia nell'Inghilterra dell'inizio dell'era industriale. Nonostante ciò, Thompson dà per scontato (nel titolo, nell'introduzione ai materiali raccolti, e nella conclusione) che il suo soggetto formi un'entità auto-cosciente, unitaria, proto-rivoluzionaria. E non c'è nessuna prova empirica né una dimostrazione vera e propria per giustificare questo postulato. Thompson evita di usare il termine «proletario» ma non l'implicazione (ricorrente fra gli intellettuali inglesi) che la «classe operaia» britannica avrebbe in qualche modo realizzato una rivoluzione se avesse fatto propria la coscienza laica e rivoluzionaria a base intellettuale piuttosto che il suo miscuglio di impulsi ribelli, religiosi e/o riformisti.

[216] *Oxford English Dictionary,* vol. VIII, pp. 1447-1448.

[217] Michael Lepeletier, fratello del babuvista Felix Lepeletier, descrive le sue proposte per un'istruzione pubblica nazionale comunitaria come *la révolution du citoyen-prolétaire*: vedi Saitta, *Autour de la conjuration,* in «Annales Historiques», ott.-dic. 1960, p. 429.

[218] Jean Reynaud, *De la nécessité d'une représentation speciale pour les prolétaires,* in «Revue Encyclopédique», apr. 1832.

[219] Dommanget, *Idées,* cit., p. 251; e commento *ibidem,* pp. 232-251. Laponne-raye, riprende Blanqui in *Défense du citoyen Blanqui devant la cour d'assise,* 1832; *Lettre aux prolétaires,* Saint-Pélagie, 1833.

[220] *Du passé,* citato in Saitta, *Sinistra,* cit., p. 264; anche p. 391 per la sua frase «estinzione del proletariato».

[221] Jules Leroux, *Le prolétaire et le bourgeois, dialogue sur la question des salaires,* 1840. Vedi anche Dézamy su *Almanach de la communauté,* 1843, pp. 69-72; e il proclama sul giornale operaio di Lione «Le Travail» che «fra borghesi e proletari è evidente che non c'è alcun interesse in comune», citato senza riferimento preciso in Cuvillier, *Hommes,* cit., p. 122.

[222] Savary, citato in Prudhommeaux, *Babeuf fugé par un communiste de 1840,* in «La Revue Française», LV, 1908, p. 139.

[223] *Svenkst bìografiskt lexicon,* Stockholm, 1969, vol. LXXXV, p. 685.

[224] Anders Peter (Per) Götrek, *Om Proletariats och dess befrielse genom den sanna kommunismen,* Stockholm, n.d. Non esiste alcuna trattazione soddisfacente su Götrek o sui legami fra il gruppo di Stoccolma (che raggiunse un'affiliazione di circa 1500 membri nel 1848-1849 secondo il *Bund der Kommunisten,* cit., p. 1072), con Lund. Vedi, oltre a *Bund,* B. Andréas, *Le Manifeste Communiste de Karl Marx et Engels,* Milano, 1963, p. 20 nota 2; Seleznev, *Dokumentij,* cit., pp. 20-21; e l'analisi testuale sull'opuscolo di Götrek da parte di E. Kandel in «Novaia i Noveišaia Istorila», 1960, n. 2, pp. 119-126.

[225] Andréas, *Manifeste,* cit., pp. 15-16; *Catéchisme du prolétaire,* Liège, 1849; Kuypers, *Marx en Belgique,* cit., pp. 416 ss.

[226] Dall'estesa citazione in L. Bertrand, *Histoire de la démocratie et du socialisme en Belgique depuis 1830,* Bruxelles/Paris, 1906, vol. I, p. 443. La teoria di Andréas (in *Manifeste,* cit., p. 306) sembra meno convincente di quella di Kuypers (nell'opera appena citata), che vede Tedesco influenzato dalla precedente bozza di Engels.

[227] Bertrand, *op. cit.,* vol. I, p. 441.

[228] La traduzione di Tedesco prese il via nel marzo del 1848, ma fu confiscata dalla polizia e mai pubblicata (Kuypers, *Marx en Belgique,* cit., p. 415). Nella sua traduzione, Götrek cambiò «Proletari di tutto il mondo, unitevi!» con «La voce del popolo è la voce di Dio» — evidentemente per sottrarsi alla galera. Vedi il commento al suo *Kommunismens Rost* in K. Bäckström, *Arbetarrörelsen i Sverige,* Stockholm, 1971, vol. I, p. 43.

[229] J. Kuypers, *La contribution de Victor Tedesco à l'élaboration du manifeste communiste de 1848,* in «Socialisme», LXI (1964); in partie, p. 80 nota 1. Vedi anche Kuypers, *Wilhelm Wolff und der Deutsche Arbeiterverein (1847-1848) in Brüssel,* in «Archiv für Sozialgeschichte», III (1963), pp. 103-107. Sebbene Tedesco non fosse membro di questa organizzazione, il suo *Catechismo del Proletariato* fu quasi immediatamente tradotto in tedesco dal poeta e collaboratore di Marx sulla «Neue Rheinische Zeitung», Ferdinand Freiligrath, e divulgato in Inghilterra e negli Stati Uniti: vedi Kuypers, *Marx en Belgique,* cit., p. 416.

[230] L'influenza buonarrotiana fu più forte in Belgio che in Francia. In aggiunta alle opere e ai personaggi citati in Kuypers, Bertrand discute (vol. I, pp. 174 ss.) le impostazioni sollevate un decennio prima di Tedesco dai fratelli Delhasse: Félix Delhasse, *Le prolétariat veut être quelque chose;* e Alexandre Delhasse, *Catéchisme démocratique.*

[231] Stein, *History,* cit., p. 286; anche pp. 255 ss. L'introduzione di Kaethe Mengelberg (pp. 20-33) discute dell'influenza di Stein su Marx, che viene descritta come passaggio dall'«idealismo dialettico» al materialismo dialettico: vedi J. Weiss, *Dialectical Idealism and the Work of Lorenz von Stein,* in «International Review of Social History», VIII (1963), parte I, pp. 75-93. L'opera di Stein svolse una funzione decisiva nel passaggio di Bakunin dalla filosofia tedesca attraverso il pensiero sociale francese fino all'attività rivoluzionaria: vedi V. Polonskij, *Materialij dlia briografii M. Bakunina,* 1923, vol. I, pp. 105-106.

[232] Marx, Engels, *MEGA,* vol. VI, pp. 525-557 *(Manifesto del partito comunista).*

[233] *Ibidem.*

[234] *Ibidem.*

[235] *Ibidem.*

[236] Engels, *Die Kommunisten und Karl Heinzen (I comunisti e Karl Heinzen),* in «Deutsche Brüsseler Zeitung», 7 ott. 1847, in *Werke,* vol. IV, p, 321. Questo e l'articolo precedente sul numero del 3 ott. contengono un buon commento delle relazioni previste fra i due corpi putativi «il partito comunista e quello democratico», *ibidem,* p. 317.

[237] Marx, Engels, *MEGA,* vol. VI, pp. 525-557, *(Manifesto del partito comunista).*

[238] Secondo il resoconto della Lega in Nikolaevskij, *Towards a History,* cit., p. 241, il quale discute sulla scarsità di materiale e sui problemi cui si trova inevitabilmente di fronte qualsiasi studio della Lega stessa.

E. Kandel’ fornisce una buona bibliografia dei recenti titoli tedeschi sull’organizzazione operaia e rivoluzionaria in Germania durante la crisi rivoluzionaria degli anni cinquanta del secolo scorso: *Protiv burzuaznoi ideologii i revizionizma,* in «Voprosij Istorii KPSS», 1976, n. 10, pp. 66-78. L’articolo svela, comunque il persistere della storiografia stalinista in Urss. Infatti, Kandel’ rimprovera ai recenti studi tedesco-occidentali di non riconoscere l’esistenza di un «ala proletaria» in quelle prime organizzazioni (pp. 69 ss.); ma poi è incapace di spiegare in che cosa avrebbe dovuto consistere questa componente «proletaria», e risulta anche poco convincente nel sostenere che il Comitato di corrispondenza comunista di Bruxelles fosse un’organizzazione operaia e che Marx avesse svolto un ruolo di primo piano durante la rivoluzione del 1848-1850 (pp. 70-74).

[239] Vedi la tesi di W. Dohl, *Die deutsche Nationalversammlung von 1848 im Spiegel der «Neuen Rheinischen Zeitung»,* Bonn, 1930; anche A. Molok, *Karl Marx i iiunskoe vosstanie 1848 goda v Partie,* Moskwa/Leningrad, 1934, p. 6 nota 6; p. 27 nota 1.

[240] Citato da «Deutsche Zeitung», 18 ago. 1848, in Noyes, *op. cit.,* p. 122.

[241] Da due membri dell’Unione Operaia di Colonia «in nome di molti compagni», citato in Noyes, *op. cit.,* pp. 286-287.

[242] *Ibidem*, pp. 286-289, 366. Testo in Marx, Engels, *Werke,* vol. VII, pp. 244-254 *(Indirizzo del comitato centrale alla lega dei comunisti).*

[243] Marx, Engels, *Sočineniia,* vol. VII, pp. 573-574 *(Le lotte di classe in Francia),* anche in *MEGA,* vol. VII, pp. 9-107.

[244] *Ibidem,* p. 31.

[245] *Ibidem.*

[246] *Ibidem,* pp. 31-32.

[247] *Ibidem,* p. 80. I curatori dell’edizione sovietica del 1956 (p. 579 nota 43) precisano che questa dottrina «era vera per il periodo del capitalismo pre-monopolistico», ma ha cessato di essere valida dal saggio leniniano del 1915 *Sulla parola d’ordine degli Stati Uniti d'Europa.*

[248] *Ibidem,* p. 80.

[249] *Ibidem.*

[250] *Ibidem.*

[251] Dommanget, *Drapeau,* cit., p. 120. Già in un appello a 300 esuli politici per l’ultimo dell’anno 1849, Harney prediceva che «la bandiera rossa sventolerà sul mondo intero e raggrupperà sotto di sé tutti i popoli» (*ibidem*, p. 119). Il simbolo apparve con evidenza sulla rivista di Harney del 1850, su cui fu stampato per la prima volta in inglese il *Manifesto del partito comunista* (con un’infelicità linguistica che comincia fin dall’inizio: «Un coboldo spaventevole s’aggira per l’Europa»): «The Red Republican», 9 nov. 1850, p. 161. Il primo dei due volumi della riproduzione anastatica (London, 1966), contiene (pp. i-xv) una sinossi a cura di J. Saville sulla carriera di Harney e sui lavori su di lui a cominciare da A. Schoyen, *The Chartist Challenge: A Portrait of George Julian Harney,* London, 1958. Per la lunga

corrispondenza di Harney con Engels (1843-1895), vedi P. Cadogan, *Harney and Engels,* in «International Review of Social History», XX (1965), pp. 66-104.

252 Il modo in cui questi rivoluzionari vennero assorbiti dalla politica riformista de! Nuovo Mondo è tracciato in H. Schlüter, *Der Anfang der deutschen Arbeiterbewegung in Amerika,* Stuttgart, 1907.

253 Mayer, *Engels,* cit., vol. I, p. 396; R. Stadelmann, *Social and Political History of the German 1848 Revolution,* Athens, Ohio, 1975, p. 177.

254 Marx, Engels, *Sočineniia,* vol. VIII, p. 651; Lehning, *Buonarroti,* cit., pp. 282-285.

255 H. Draper, *Marx and the Dictatorship of the Proletariat,* in «Cahiers de l'Institut de Science Economique Apliquée», sett. 1962, pp. 6 ss.

256 *Ibidem,* pp. 19-20.

257 Nettlau, *Discussionen,* cit., p. 380, e per un precedente impiego da parte di Weitling, Draper, *op. cit.,* p. 14.

258 «Die Krisis und die Konterrevolution», 14 sett. 1848, citato in Draper, *op. cit.,* p. 28.

259 *Ibidem,* p. 27.

260 Lettera di Jules Vidil (ex-militare e preminente blanquista fra i fuorusciti francesi a Londra) a Blanqui del 19 lug. 1850 citata in Dommanget, *Idées,* cit., p. 383.

261 Kuypers, *Marx en Belgique,* cit., pp. 415, e anche 412. Imbert svolse una funzione importante in seno all'Associazione degli operai tedeschi a Bruxelles: vedi Kuypers, *Kuypers, Wolff,* cit.; e anche Dommanget, *Idées,* cit., p. 376.

262 Nella prima parte de *Le lotte di classe in Francia,* pubblicata solo nel marzo del 1850; vedi Draper, *op. cit.,* pp. 31-32, 34.

263 *Socinenita,* vol. II, pp. 239-241.

264 N. Plotkin, *Les Alliances des Blanquistes dans la Proscription,* in «Revue des Révolutions Contemporaines», LXV (1951), p. 120; *Werke,* vol. VII, p. 615; McLellan *Marx,* cit., p. 235; Draper, *op. cit.,* pp. 35-36.

265 *Soéìneniia,* vol. VII, p. 51 *(Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte),* anche in *Werke,* vol. VIII, pp. 111-207.

266 *Ibidem,* p. 91.

267 *Ibidem,* pp. 92-93.

268 *Ibidem,* p. 91.

269 Draper, *op. cit.,* pp. 15-18, 34 ss. Draper non convince nel sostenere (p. 32) che Marx semplicemente coniasse il termine attribuendolo retroattivamente al 1848. Le possibilità di un'influenza blanquista su Marx non possono essere scartate categoricamente e non sono mai state indagate in maniera sistematica. Marx fu a contatto con i blanquisti durante la sua visita a Parigi nel giugno del 1849 (Dommanget, *Idées,* cit., p. 377); e l'ammirazione di Marx per Blanqui era particolarmente forte nel febbraio dei 1850, proprio prima della ripresa della Lega (Mikhailov, *Istoriia,* cit., pp. 388-389).

Un altro possibile canale francese (non contemplato da Dommanget è Jules Gay, il cui giornale «Le Communiste» apparve per un'edizione nel marzo del 1849

*(Babeuf et 1es problèmes,* cit., p. 276). Marx aveva elogiato Gay insieme con Dézamy come «i più scientifici fra i comunisti francesi», che «stanno sviluppando la dottrina del materialismo nel senso di una dottrina di concreto umanesimo come base logica del comunismo» *(Sacra famiglia,* citato in Garaudy, *Sources,* cit., p. 191). La lacuna nella corrispondenza Marx-Engels fra il 23 ago. 1849 e il 19 nov. 1850, priva gli storici di una testimonianza diretta delle influenze cui fu sottoposto Marx durante questo periodo critico di massimo ascendente blanquista.

270 Noyes, *op. cit.,* pp. 286-287, 366-367. I tedeschi subivano da tempo il fascino, e sovente erano terrorizzati all'idea, della possibilità che la rivoluzione diventasse un fatto permanente oltre che una condizione globale — dalla rimostranza del 1814 circa «der allgemeinen Weltrevolution unserer Zeit» (Malinkrodt, *Was tun bei Deutschlands und Europas Wiedergeburt?*, citato in Seidler, *op. cit.,* p. 297) fino a un saggio retrospettivo sugli eventi del 1848-1851, che parlava di «die grundsätzliche permanente Erhebung des Volkes über alle gegebene Obrigkeit» (F. Stahl, *Was ist Revolution?*, 1852, in Seidler, *op. cit.,* p. 291).

Come per tanti altri, anche questo concetto pare avere ascendenze illuminate: l'occultista bavarese Franz von Baader notava già nel suo diario il 14 ago. 1786 i sintomi di «einer uns allgemein bevorstehenden Revolution» (Grassi, *Zum Bedeutungswandel des Wortes «Revolution»,* in *Aufbruch,* cit., pp. 429-432); e sembra essere ritornato su questa idea nel suo saggio del 1834, *Revolutionismus* (Seidler, *op. cit.,* p. 291).

271 *Socineniia,* vol. VII, p. 267 *(Indirizzo del comitato centrale alla lega dei comunisti),* anche in *Werke,* vol. II, pp. 244-254.

272 M. Kovalevskij, *Souvenirs sur Karl Marx,* in «Contrat Social», nov.-dic. 1967, pp. 357-358.

273 B. Nikolaevskij, *Toward a History,* cit., p. 249. Per altri articoli sul conflitto di Marx con i suoi compagni «di sinistra» nel 1850-1851, vedi N. Belousova, *Iosif Moll', Sbomik statei,* 1961; S. Na'aman, *Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten in Deutschland in der zweiten Phase seines Bestehens,* in *Archiv für Sozialgeschicte*, vol. V, 1965, pp. 5-82; e L. Easton, *August Willich Marx and Left Hegelian Socialism,* in *Etudes de Marxologie,* 1965.

274 Il ventiduenne Johannes Miguel, futuro ministro delle finanze in Prussia. Vedi Draper, *op. cit.,* pp. 41-42.

275 Dal testo francese in Dommanget, *August Blanqui à Belle-Ile (1850-1857),* 1935, pp. 65-66; vedi anche commento alle pp, 63-87, e altri materiali citati in Lehning, *Association,* cit., p. 204 nota 1. La traduzione Marx-Engels *(Sočineniia,* vol. VII, pp. 569-570) ebbe un'edizione tedesca di 30.000 copie *(ibidem,* p. 615) e fu annunciata in una lettera inedita di Engels al «Times» (testo *ibidem,* pp. 493-494).

276 Nel suo libro in difesa degli accusati, *(Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln,* Basel, 1853 (*Rivelazioni sul processo dei comunisti in Colonia),* Marx attaccò il gruppo Willich per eccessi cospirativi e sostenne che la propria missione fosse quella di costruire «il partito d'opposizione del futuro» su nuove basi *(Werke,* vol. VIII, p. 461). Marx tentò di dare il via all'embrione di questo partito riunendo 60 tedeschi in un'Associazione Operaia che si incontrava due volte la settimana verso la fine del 1851 prima di sciogliersi quando i suoi membri di maggior spicco decisero di ricollegarsi con il gruppo maggioritario di Willich nell'estate del 1852. Vedi G. Becker, *Dìe neue Arbeiter-Verein in London 1852,* in

«Zeitschrift für Geisteswissenschaft», 1966.

277 La tesi di Stadelmann, *History,* cit.

278 Dommanget, *Belle-Ile,* cit., p. 66; testo in «Unter dem Banner des Marxismus», marz. 1928, p. 145.

279 L'importanza di questa sollevazione sempre passata in sott'ordine viene sottolineata da C. Tilly (il quale precisa che solo 7000 dei 26000 arrestati erano lavoratori agricoli), *The Changing Place of Collective Violence,* in M. Richter (a cura di), *Essay in Social and Political History,* Cambridge (Mass.), 1970.

280 Draper, *op. cit.,* p. 46.

281 Apparve a puntate e si trova in *Werke,* vol. VIII, pp. 111-207.

282 *Ibidem.*

283 *Sočineniia,* vol. VIII, p. 126.

284 Willich e Weydemeyer erano ex ufficiali prussiani che sarebbero poi diventati capi militari sotto le bandiere unioniste nella guerra civile americana: il primo fu maggiore generale a fianco di Sherman durante l'avanzata in Georgia; il secondo divenne comandante della piazza di St. Louis. Entrambi continuarono ad avere un'alta stima di Marx nonostante quanto detto in precedenza. Weydemeyer giunse negli Usa il 7 nov. 1851; pubblicò il suo articolo sul terzo numero di «Turn-Zeitung», primo gennaio 1852, a New York; e vi comprese anche una ristampa della prima puntata della *Guerra dei contadini in Germania,* di Engels (Draper, *op. cit.,* p. 44).

285 Marx-Engels, *Selected Correspondance,* Moskwa, s.d., p. 86.

286 Trockij, *Stogi i perspektivij,* scritto in prigione nel 1906; pubblicato in *Nasa revoliutsiia,* Pietroburgo, 1906, pp. 224-286; commentato in Carr, *The Bolshevik Revolution,* voll. I-III di *History of Soviet Russia,* London, 1950, vol. I, pp. 56-58, 61; trad. it. *La rivoluzione bolscevica (1917-1923,* vol. I di *Storia della Russia sovietica,* 5 voll., Torino, Einaudi, 1975[3]. Trockij mutuò l'idea da A. Helphand (Parvus) così come Marx l'aveva mutuata da Blanqui. Vedi Z. Zeman e W. Scharlau, *The Merchant of Revolution,* Oxford, 1965, pp. 36, 110-111.

287 Lettera del 29 feb. 1860 a F. Freiligrath in Marx, *Sočineniia*, vol. XXX, pp. 400-406, anche in *Werke,* vol. XXX; anche Mikhailov, *Istoriia,* cit., p. 14.

# X

## Lo scisma: Marx contro Proudhon

Il conflitto più profondo e più radicale fra rivoluzionari sociali è quello che ricorre fra intellettuali che pretendono di parlare a nome dei lavoratori e lavoratori che tentano di usare un linguaggio da intellettuali. Marx, l'intellettuale per eccellenza, ebbe le sue due primissime e più accanite dispute con i due lavoratori manuali che negli anni Quaranta del diciannovesimo secolo rappresentarono maggiormente la causa rivoluzionaria della classe operaia: Wilhelm Weitling e Pierre-Joseph Proudhon.

Weitling fu scomunicato da Marx durante un confronto personale a casa di quest'ultimo a Bruxelles, il 30 marzo 1846. Un testimone neutrale ricorda come Weitling avesse tentato di discutere di strategia rivoluzionaria «nei limiti di una terminologia di stampo liberale». Improvvisamente Marx interruppe l'ospite:

> Diteci, Weitling, voi che avete fatto tanto chiasso in Germania con questo vostro predicare: su quali basi giustificate la vostra attività e su quali argomenti intendete appoggiarvi in futuro?

È il classico tono dell'intellettuale, sicuro di comprendere gli interessi della classe operaia nel suo complesso, indifferente alle miopi opinioni del singolo lavoratore, disdegnoso nei confronti di dirigenti come Weitling che sollevano le masse «senza alcuna ben meditata ragione per la propria attività». Weitling rispose toccando il nervo più sensibile di Marx: la sua mancanza di vincoli umani con la classe operaia.

Weitling cercò di riparare all'attacco della sera ricordando le centinaia di lettere e attestati di gratitudine che aveva ricevuto da ogni angolo della sua terra natia e dichiarando che la sua modesta manovalanza era forse di maggior aiuto per la causa comune che non le critiche e le analisi cattedratiche completamente avulse dal mondo di sofferenza e di miseria del popolo.

Udendo queste ultime parole Marx, già alterato, perse definitivamente il controllo di sé e picchiò tanto forte il pugno sul tavolo che la lampada girò su se stessa e si rovesciò. Quindi balzò in piedi urlando: «L'ignoranza non ha mai aiutato nessuno!»[1].

Marx contrattaccò ribadendo la propria superiorità intellettuale e la portata pedagogica della propria missione; e non smise di battere il pugno finché Weitling non fu partito per l'America, e amici come Moses Hess non furono sguinzagliati alle sue calcagna per ricordargli che egli non avrebbe più avuto «nulla a che fare con il nostro partito»[2]. Marx proseguì questo attacco con una circolare contro Hermann Kriege, che era passato dalla collaborazione a fianco dello stesso Marx in Belgio, alla redazione di un giornale americano dal titolo babuvista, «Tribuno del popolo» (*Volkstribun*). Marx fustigò lo stolido sentimentalismo di Kriege (sottolineando che Kriege aveva usato la parola «amore» trentacinque volte negli articoli incriminati) e la sua convinzione che la questione sociale potesse essere risolta dall'abbondanza di terra dell'America, vale a dire con la trasformazione «di tutti gli uomini in detentori di una proprietà privata»[3].

Molti anni dopo, nel suo ultimo e più cospicuo lavoro di denuncia di radicali rivali, Marx ammise chiaramente che il pamphlet contro Kriege altro non era stato che parte di una consapevole opera di epurazione ideologica:

Pubblicammo allo stesso tempo una serie di opuscoli, in parte a stampa, in parte lito, in cui sottoponevamo a critica spietata le idee allora dominanti nella Lega. Le rimpiazzammo con l'analisi scientifica della struttura economica della società borghese come unico possibile fondamento teorico. Spiegammo anche in forma divulgativa come il nostro compito non fosse la realizzazione di qualche sistema utopistico, bensì la partecipazione consapevole al processo storico della rivoluzione sociale quale si stava dipanando davanti ai nostri occhi[4].

Marx trovò il campo più libero per imporre il suo

programma ai fuoriusciti tedeschi dopo che Weitling fu approdato in America agli inizi del 1847 per aiutare Kriege e riscattare i suoi seguaci dalla loro deviazione nazionalistica dell'anno precedente: l'appoggio alla guerra contro il Messico. Ma il «Tribuno del popolo» di Kriege morì presto, e Marx prese il posto del lontano Weitling alla guida del movimento comunista internazionale.

Il conflitto di Marx con Weitling rivelò un insieme tipico di disprezzo per l'uomo e di rispetto per la sua funzione. Marx non mise nulla di personale nei suoi attacchi a Weitling; al contrario, riconobbe volentieri la passata funzione di Weitling nel preparare una rivoluzionaria critica sociale all'ordine di cose esistenti. Ma il Weitling della metà degli anni quaranta rappresentava per Marx il più anacronistico degli ostacoli: un leader storico la cui ora era ormai trascorsa. Weitling era incapace di adempiere al ruolo storico di una *leadership* proletaria ed egalitaria, che egli stesso aveva creato. Allo scopo di garantirsi quella stessa posizione, Marx valicò il mondo di lingua tedesca per montare un attacco simile, e simultaneo, contro Proudhon: il preminente leader proletario e rivoluzionario nella cittadella francese della fede rivoluzionaria. Lo scontro che si sviluppò fra Marx e Proudhon fu il più importante fra i rivoluzionari sociali dell'epoca — e forse rimane il più importante rispetto anche alla nostra.

Per due decenni dopo il loro primo dissidio del 1845, Marx e Proudhon si batterono aspramente per guadagnare la dirigenza del nuovo movimento proletario, coinvolgendo un numero sempre crescente di seguaci in furibonde dispute dottrinarie. Negli anni sessanta del diciannovesimo secolo (precisamente dopo la morte di Proudhon), le figlie di Marx inveirono contro il proudhonismo anche in occasione dei festival della Prima internazionale[5]. Negli anni sessanta del nostro secolo (dopo la «morte delle ideologie»), gli eredi di Proudhon, di fatto, si presero la rivalsa nei confronti dei marxisti con le feste della «nuova sinistra».

Il conflitto Marx-Proudhon può essere analizzato su due livelli completamente differenti: come scontro politico-

personale fra due rivoluzionari ottocenteschi rivali, e come ben più vasto conflitto ideologico fra ideali radicali divergenti ma di lunga vitalità.

## *Scontro di personalità*

Il conflitto personale fra Marx e Proudhon raggiunse la massima intensità durante la sua prima fase, poco prima della rivoluzione del 1848. Ma sarebbe continuato fino alla morte di Proudhon, nel 1865; e l'irrispettoso necrologio fatto in quell'occasione da Marx assicurò che lo scontro sarebbe proseguito fra i gruppi seguaci dei due leader rivali. La battaglia fra marxisti e proudhonisti fu al centro della travagliata storia della Prima internazionale dal 1864 al 1876 — e delle tensioni che da allora continuarono fra i rivoluzionari latini e slavi da una parte e la socialdemocrazia tedesca dall'altra.

Non si trattò tanto di una battaglia di idee quanto di uno scontro fra temperamenti autoritari e temperamenti moralistici sul quesito fondamentale: i rivoluzionari devono avere un'ideologia? Marx rispose «Sì» — divenendo fonte di verità per il miliardo ed oltre di persone che sarebbero finite a vivere sotto un regime comunista alla metà del ventesimo secolo. La risposta negativa di Proudhon ne fece l'antenato (sovente non riconosciuto) delle alternative anarchiche, di scarso successo ma intramontabili.

Nel 1844, durante la svolta critica della sua vita, il venticinquenne Karl Marx incontrò per la prima volta il trentacinquenne Proudhon. Questi era la personalità radicale più nota di Francia: autenticamente plebeo e incessantemente polemico. Proudhon poteva così rappresentare un legame sia con la Francia rivoluzionaria che i tedeschi ammiravano sia con il proletariato che Marx professava di voler servire.

La rottura fatale fra i due avvenne nel 1846, dopo che Marx ebbe messo ordine nella propria concezione del mondo

e riunito un nucleo di seguaci tedeschi in Belgio. Fu una rottura a due stadi che afflisse prima l'organizzazione, quindi l'ideologia del movimento rivoluzionario — entrambi momenti caratterizzati da una profonda animosità culturale e personale.

La rottura a livello organizzativo fu la conseguenza di una lettera di Marx del 5 maggio 1846, in cui si chiedeva a Proudhon di divenire il rappresentante francese di una nuova organizzazione rivoluzionaria internazionale. La lettera parlava di comitati di corrispondenza, ma metteva in guardia sulla necessità di una segretezza estrema e conteneva un poscritto appositamente aggiunto che denunciava un ammiratore tedesco di Proudhon, Karl Grün, provocando così una risposta da parte del francese.

Proudhon si spinse ben oltre la materia di discussione sollevata dalla lettera, avanzando seri dubbi sulla preparazione dello stesso Marx. Proudhon si disse disponibile a lavorare congiuntamente per scoprire le leggi della società, ma espresse il timore che Marx non si fosse ancora del tutto liberato dall'inclinazione tipicamente tedesca al «dogmatismo aprioristico»:

> Cerchiamo di non cadere nella contraddizione del vostro compatriota Lutero, il quale dopo aver rovesciato la teologia cattolica, immediatamente si mise a scomunicare e a lanciare anatemi fondando una teologia protestante. [6].

Dunque, Proudhon temeva l'autoritarismo di Marx anche quando rimaneva egli stesso a possedere la maggior parte dell'autorità all'interno del movimento.

> Proprio perché siamo alla testa di un movimento, cerchiamo di non trasformarci nei capi della nuova intolleranza, non diventiamo gli apostoli di una nuova religione, fosse anche la religione della logica e della ragione[7].

Con questi ragionamenti, Proudhon chiaramente stava minacciando il più giovane Marx, che era immune da ogni religione e ispirato solamente dal dogma dell'economia politica. Ma Proudhon alzò ancor di più il tiro sfidando la recentissima fede di Marx nel carattere necessariamente subitaneo — e violento — del mutamento sociale. A questo proposito Proudhon preferiva parlare di «scossa» *(secousse)*

anziché di rivoluzione vera e propria:

> Io preferivo vedere bruciare lentamente la proprietà privata piuttosto che regalarle nuova vigoria facendo una notte di San Bartolomeo dei proprietari [...] i nostri proletari hanno una tale sete di scienza e di sapere che chiunque non offra loro altro da bere che il sangue non può essere benvenuto fra di essi[8].

Proudhon usò toni piuttosto condiscendenti nei confronti della fede di Marx nella rivoluzione violenta, trattandone come di una fase che lui stesso, Proudhon, aveva già passato nei suoi anni giovanili. Egli difese Grün in termini umani, con toni da padre afflitto da un'abietta miseria e che pure stava continuando gli studi sulla filosofia tedesca a cui lo aveva introdotto Marx. Concludendo in maniera un tantino provocatoria, Proudhon ribadì la propria autorità come figura più anziana, più esperta, e suggerì che Marx e compagni si rendessero disponibili per la traduzione in tedesco della propria imminente opera che Grün stava curando[9].

Il lavoro a cui si riferiva Proudhon era il massiccio *Sistema delle contraddizioni economiche, o filosofia della miseria*, che uscì nell'ottobre del 1846. In diretta risposta, Marx scrisse la *Miseria della filosofia*, terminato nel giugno del 1847 [10]: il solo libro vero e proprio contro un singolo avversario e l'unica opera in francese che Marx abbia mai scritto [11]. Essa diede un'importanza-chiave alla diffusione del «nuovo insegnamento» che Marx riuscì ad imporre come base ideologica della Lega dei comunisti alla fine del 1847. Il conflitto personale fra Marx e Proudhon divenne dunque parte di una lotta a livello d'organizzazione per la verifica della fedeltà e della coesione dei rivoluzionari sociali; di qui uscì inoltre sigillata la collaborazione Marx-Engels — precisamente in questo loro primissimo sforzo organizzativo congiunto condotto sulla base delle polemiche contro Proudhon.

Marx si trovò di fronte a più riprese, nella sua successiva carriera, alle contrastanti profezie del rivale francese. L'interpretazione marxiana del 1848, per esempio, venne sfidata dalla proudhoniana *Idea generale della rivoluzione,* del 1851, che denunciava la perversione dell'ideale rivoluzionario

in un «centralismo materialistico»[12]. La proudhoniana *Révolution démontrée par le coup d'état du 2 décembre,* del luglio 1852 fu la deliberata contro-interpretazione del celebre *Diciotto brumaio di Napoleone Bonaparte* di Marx, piena di giudizi volutamente paradossali che arrivavano a comprendere un appello a Napoleone III perché diventasse campione della riforma sociale [13]. Marx prese in considerazione (e potrebbe anche aver scritto) una critica all'*Idea generale* di Proudhon[14]; e alla stessa epoca Engels compose un attacco contro Proudhon che è rimasto a lungo inedito[15].I marxisti hanno ripetutamente fatto eco al loro maestro nell'accusare Proudhon di avere accarezzato, se non addirittura richiesto, la collaborazione con Napoleone III[16].

Più tardi, quando Marx finalmente vide riunite ideologia e organizzazione nella Prima internazionale (1864), Proudhon sfornò un'ultima tornata di scritti che in teoria rappresentavano un attacco alla *Critica dell'economia polìtica* marxiana e in pratica mettevano in guardia i lavoratori francesi dal collaborare troppo strettamente con i tedeschi. Proudhon sostituiva all'analisi economica l'anelito alla giustizia; e alla politica ideologica del «proletariato», diretti appelli morali alle «classi lavoratrici».

La morte di Proudhon, avvenuta il 19 gennaio 1865, fu celebrata da Marx in un necrologio sull'edizione di gennaio della rivista tedesca «Sozialdemokrat» che sarebbe stato successivamente premesso o posto in appendice alle edizioni marxiste di' *Miseria della filosofia,* Marx ripetè questo suo giudizio negativo in una lettera a un eminente socialdemocratico tedesco:

> Voleva librarsi come uomo di scienza al di sopra di borghesia e proletariato; ma non era che un piccolo borghese, continuamente sbattuto fra capitale e lavoro, economia politica e comunismo [17].

## I seguaci di Proudhon

Il fantasma di Proudhon rimase ad ossessionare Marx per il resto dei suoi giorni. L'opposizione proudhonista al centralismo e al dogma ideologico dominò sia la Prima internazionale sia la *Commune* di Parigi del 1871, i due più importanti fenomeni di sviluppo della tradizione rivoluzionaria in Occidente durante i rimanenti anni della vita di Marx.

L'aspetto politico-organizzativo del conflitto Marx-Proudhon cominciò quando Proudhon era ancora vivo — con i primi tentativi di organizzare la cooperazione proletaria internazionale dopo i disastrosi insuccessi del 1848-1851. Proudhon emerse da questi anni con una reputazione immensa — guadagnata sia come giornalista militante a Parigi, con ripetute richieste di mutamenti sociali immediati e radicali, sia come uno dei pochissimi membri neoeletti all'assemblea nazionale che usò questa posizione per denunciare pubblicamente i massacri del giugno 1848.

Gli inizi di un movimento internazionale della classe operaia possono essere individuati nell'aprile del 1856, quando una delegazione di operai francesi, a maggioranza proudhonista, si presentò a Londra con un *Indirizzo dei lavoratori di Francia ai loro fratelli, i lavoratori d'Inghilterra.* Il testo proponeva una Lega dei Lavoratori di tutte le Nazioni per rimpiazzare ovunque il capitalismo con cooperative proudhoniste di produttori e consumatori[18]. Poi, nel 1862, Napoleone III concesse alla sua irrequieta classe operaia il permesso di eleggere una delegazione all'Esposizione internazionale del 1862 a Londra. Questa fu la prima attività politica indipendente degli operai francesi dal colpo di stato napoleonico; e i 750 delegati diffusero coscienza politica internazionale fra tutti gli operai di Francia. Il leader proletario più autorevole fu un proudhonista puro, Henri-Louis Tolain, che organizzò autonomamente una seconda delegazione operaia a Londra nel 1863. Le sedute di preparazione, molto combattive, sfornarono indirizzi militanti a sostegno della rivoluzione polacca e istituirono legami con il recentissimo London Trades Council[19]. Fu lanciata la proposta di un incontro

internazionale per l’anno seguente — che sarebbe poi stato l’incontro di fondazione della Prima internazionale.

Marx ebbe la meglio sui mazziniani all’interno del comitato centrale nella stesura dei regolamenti generali e dell’indirizzo inaugurale della nuova organizzazione alla fine del 1864. Era tale il timore di Marx nei confronti dei proudhonisti che egli riuscì a sostituire al primo congresso, previsto in Belgio nel settembre del 1865, una riunione del comitato centrale (consiglio generale) a Londra. Ma il conflitto con i proudhonisti divampò ugualmente a quella conferenza e continuò a dominare i primi quattro congressi che si tennero a scadenza annuale in Svizzera o in Belgio (Ginevra, Losanna, Bruxelles, Basilea). La questione di fondo era sempre la stessa: l’insistenza dei proudhonisti su di un movimento operaio basato su sindacati e cooperative che avrebbe dovuto evitare il coinvolgimento in diatribe politiche o ideologiche. I francesi inizialmente volevano limitare l’affiliazione all'Internazionale ai soli operai manuali, tale era la loro diffidenza nei confronti di retorici e saccenti che da tempo ormai fuorviavano gli operai parigini con i loro slogan politici.

In un suo autorevole pamphlet dell’aprile 1863, Proudhon esortava i veri democratici a boicottare le elezioni («la chiesa politica della borghesia») previste per maggio[20]. Lo stesso tono antipolitico pervadeva sia il «Manifesto dei 60». del febbraio 1864. i cui firmatari erano esclusivamente operai, sia l'opera di Proudhon *Della capacità politica delle classi lavoratrici,* pubblicata posturna[21]. Ai congressi dell'Internazionale della fine degli anni sessanta, i francesi si opposero costantemente a risoluzioni generali su questioni internazionali remote ed essenzialmente simboliche (per esempio la Polonia) o a misure di riforma che dipendevano dal rafforzamento dei poteri dello Stato (le leggi sul lavoro minorile*)*[22]*.* Per Marx, tuttavia, queste risoluzioni non erano fine a se stesse ma utili «fuochi di guerriglia» [25] per mobilitare la solidarietà e la coscienza di classe proletaria nella lotta contro il capitalismo. Sebbene assente da tutti i primi

congressi, Marx esercitava un sempre maggior controllo grazie alla sua posizione nel consiglio generale e al suo eccezionale talento come scrittore e tattico. Il congresso di Bruxelles del 1868, che attrasse la cifra record di cento delegati! impegno l'Internazionale sulla politica di nazionalizzazione dei mezzi di produzione — soprattutto perché parte della accresciuta delegazione belga fu allettata ad allontanarsi dalle posizioni proudhoniste francesi. César de Paepe, leader della sezione belga che affollò e dominò il congresso, descrisse il passaggio del suo movimento all'alleanza con i marxisti come una «de-proudhonizzazione»[24]. Il congresso di Basilea, l'anno seguente, confermò il declino dell'influenza proudhonista votando la proprietà comune della terra, che i proudhonisti consideravano equivalente a una «tirannia collettivista»[25].

I relativamente proudhonisti, non-violenti furono, in effetti, soppiantati nell'ambito dell'Internazionale dalla più militante e rivoluzionaria forma di anarchismo rappresentata da Bakunin, il quale per la prima volta nel 1869 presenziò a un congresso dell'Internazionale; ma durante la guerra francoprussiana e la successiva guerra civile combattuta in Francia contro la *Commune* parigina, furono i proudhonisti (compreso Courbet, amico e ritrattista di Proudhon) che dominarono completamente la federazione parigina dell'Internazionale, fornendo diciassette su novantadue del rappresentanti eletti della *Commune* stessa.

Dopo la guerra e la rivoluzione del 1870-1871, l'antistatalismo non-violento di Proudhon riconfermò il suo potere di seduzione nei confronti di una nuova e avvilita generazione di rivoluzionari sociali. Il proudhonismo guadagnò nuovo seguito nelle regioni agricole dell'Europa meridionale ed orientale. I padri propagandisti del populismo come Nikolaj Mikhajlovskij in Russia e Svetozar Marcovič in Serbia tradussero opere di Proudhon[26]; e le idee di Proudhon ispirarono Pi y Margal, dirigente dell'antinazionalista Partito federale spagnolo, e altri ancora dal Portogallo al Messico[27].

Nell'Europa occidentale, il proudhonismo rimase corrente

dominante per tutti gli anni settanta e ottanta del diciannovesimo secolo. Prima della grande espansione industriale degli anni novanta e della concorrente crescita della Seconda internazionale, l'ideale «piccolo-borghese» proudhonista di risarcimenti immediati e quanto più cospicui possibile in merci e proprietà continuò ad esercitare un'attrazione notevole. In epoca di repressione politica, molti preferirono sviluppare istituzioni di classe completamente distinte da quelle politiche borghesi. Al di fuori della Germania, il marxismo riuscì a contrattaccare con efficacia il proudhonismo e i suoi alleati solo dopo la fondazione del primo giornale marxista in Francia (l'«Egalité» di Jules Guesde, 1877), e il primo circolo marxista fra gli Slavi (l'Emancipazione del lavoro di Plekhanov, 1882).

L'ultimo congresso europeo della Prima internazionale (Ginevra, 1873) e il primo congresso della Seconda (Parigi. 1889), furono entrambi preceduti e sfidati da congressi internazionali filo-proudhonisti nelle stesse città: il congresso ginevrino di fondazione dell'internazionale antiautoritaria nel 1873, e il congresso parigino internazionale dei «possibilisti» nel 1889. Il primo fu un congresso battagliero che eclissò il pallido convegno marxista svoltosi una settimana più tardi; il secondo invece fu, come suggerisce il nome «possibilisti», solo una versione attenuata del messaggio di Proudhon: la ricerca riformista del «possibile». Il gruppo dei possibilisti fu tuttavia soverchiato dal più vasto e cosmopolita incontro dei marxisti, la cui concorrente celebrazione del centenario della rivoluzione francese portò alla fondazione della Seconda internazionale.

Una piccola fazione dei possibilisti, guidata dal militante Jean Allemane, che era un tipografo come Proudhon, riuscì comunque a mantenere viva l'eredità anarchica proudhonista insieme con l'enfasi sull'azione diretta dei lavoratori stessi: «Niente mani bianche; solo mani callose!» [28]. Più militanti dei «possibilisti», ma profondamente contrari al dogmatismo e al centralismo dei marxisti, gli allemanisti concorsero a trasmettere il lascito proudhonista ai nuovi

sindacalisti rivoluzionari che nacquero all'inizio degli anni novanta. La formazione base di questo movimento fu la versione localistica del sindacato, la *Bourse de Travail*, profondamente proudhonista nella sua composizione di classe è nell'enfasi posta sull'autorità dell'organizzazione locale e l'azione diretta. Anche se il futuro apparteneva ai meglio organizzati marxisti, che conquistarono subito il controllo della Seconda internazionale, i rivali proudhonisti continuarono a dominare il movimento operaio militante in Francia e nella maggior, parte del mondo latino. Come spiegò un leader preminente della socialdemocrazia tedesca di quel periodo:

> Ogniqualvolta il movimento operaio si ritrova solo con se stesso, lontano da tentazioni borghesi, lontano anche dal consiglio dei suoi capi — ovvero coloro che si autodefiniscono tali — finisce per recuperare naturalmente il proudhonismo, questa Dottrina Monroe del proletariato[29].

Sebbene l'anarco-sindacalismo sia continuato a fiorire nel mondo latino almeno fino alla guerra civile spagnola, generalmente il proudhonismo viene considerato un fenomeno transitorio del periodo precedente l'industrializzazione su larga scala e l'espansionismo imperialista degli anni novanta del secolo scorso. La Prima internazionale e i congressi successivi degli anni settanta e ottanta riguardarono solo una piccola frazione della classe operaia europea. Gli operai relativamente specializzati delle città più grosse, che contenevano la maggior varietà di industrie, rimanevano nelle retrovie, e c'era ben scarsa partecipazione da parte delle masse non specializzate delle nuove industrie metallurgiche o d'estrazione, oppure dei recentissimi agglomerati urbani sorti attorno a singoli, colossali impianti[30]. Se la vecchia classe artigiana era in pieno declino, il nuovo proletariato industriale non era ancora del tutto formato. Ancora alla fine del 1896, 534.000 dei 575.000 impianti lavorativi in Francia avevano meno di dieci operai [31]. L'espansione dell'industria pesante, di fabbriche più grandi, e di manodopera non specializzata spianò la strada a nuovi movimenti di massa più ricettivi agli appelli sciovinisti della Destra e alla direzione marxista della Sinistra.

In queste circostanze, la critica di Marx a Proudhon come «piccolo-borghese» sembrava acquisire maggior peso; ma in un'epoca di mutamenti veloci e poco comprensibili l'ideale «piccolo-borghese» proudhoniano di preservare un minimo di proprietà privata e di autonomia locale non poteva che continuare ad esercitare un certo influsso.

## *Problemi che rimangono*

Al di là del contrasto personale fra Marx e Proudhon e delle polemiche politiche dei loro seguaci, rimane un profondo conflitto sulle idee che conserva un'importanza fondamentale per tutti coloro che sono impegnati nella ricerca di un mutamento sociale radicale.

A prima vista, l'intensità del dissidio Marx-Proudhon sembra incredibile. I conservatori, i liberali, e i primi socialisti romantici videro tutti profonde affinità fra i due: e, di fatto, presi insieme, Marx e Proudhon rappresentarono il punto di transizione — e di non ritorno — dalla teorizzazione sentimentale pre-quarantottesca alla fredda determinazione dei moderni movimenti rivoluzionari di massa.

Eppure le differenze fra Marx e Proudhon — e fra i loro consapevoli seguaci e i loro inconsapevoli eredi — erano profonde. Almeno sei furono le aree interessate da questo conflitto: filosofia, storia, morale, politica, economia, e religione. Ognuno di questi settori divenne campo di battaglia per una lotta senza quartiere fra comunisti «autoritari» e mutualisti «piccolo-borghesi» che infuriò per tutto il diciannovesimo secolo; e praticamente tutti questi elementi sono rimasti presenti nel dibattito permanente fra collettivisti e libertari nella Sinistra del ventesimo secolo.

*a) Filosoficamente,* si ebbe una differenza fin dal primo incontro dei due, nel 1844. Il giovane Marx era davvero il prodotto genuino della sufficienza intellettuale dell'Università di Berlino, convinto che ogni domanda avesse una risposta

e tutti i problemi fossero risolvibili in un sistema di verità assoluta che egli andava perfezionando. Proudhon, più vecchio di dieci anni e molto più noto, era un popolano autodidatta profondamente sospettoso di ogni astrazione intellettuale. «Non immaginereste mai», scriveva Proudhon sulla lettura di alcuni economisti, «il terribile effetto che può sortire una teoria intellettuale se impiegata in modo nocivo»[32]. E respinse l'idea stessa di armonia pitagorica della natura che era stata fondamentale per i rivoluzionari precedenti:

> Io non vedo da nessuna parte, né riesco a intendere in alcun modo, quell'armonia del grande Tutto che Pitagora sosteneva di udire [33].

Al pari di Marx, Proudhon si guadagnava da vivere scrivendo; ma c'era una profonda differenza stilistica fra la prosa rozza, iperbolica (che Marx definiva «muscolare») del francese di provincia che scriveva nelle prigioni di Parigi, e la logica, velenosa polemica del tedesco renano che scriveva al British Museum.

*b)* Le loro *differenti concezioni della storia* erano evidenziate nell'uso contrastante che essi facevano del pensiero hegeliano. Detta a grandi linee, Marx rovesciava Hegel, rendendo materialistica anziché idealistica la propria teoria; ma conservava la basilare acquisizione hegeliana che la realtà fosse monistica e che la storia si stesse muovendo necessariamente e dialetticamente verso la realizzazione di un ordine futuro ideale. Per contro, Proudhon lasciava Hegel come era, mantenendone la concezione della storia come processo di idee che si snoda tramite contraddizioni; però egli negava la concezione monistica, oggettiva, del reale, introducendo il dualismo fra «essere» e «dovere» tipico del moralista soggettivo. Inoltre, egli negava che ci fosse una «sintesi» necessaria delle contraddizioni della vita sociale. Proudhon definiva la rivoluzione nel senso di «defatalizzazione» della storia e non certo di soluzione finale dei suoi problemi[34].

Nella sua prima grossa opera, *Il sistema delle contraddizioni economiche,* Proudhon insisteva che l'intelletto potesse

scoprire le contraddizioni necessarie all’interno del sociale, ma nessuna sintesi certa. Per Marx questa era la *Miseria della filosofia:* l’ammissione di bancarotta filosofici che avrebbe disarmato i rivoluzionari sottraendo loro ogni fiducia nel corso razionale della storia. L’imperfetta comprensione proudhoniana del sistema di Hegel fu agevolmente dimostrata dal giovane Marx, il quale accusò Proudhon di «glorificare la contraddizione perché la contraddizione è alla base della sua stessa esistenza» [35].

*c)* La concezione della storia di Proudhon era radicata in una *filosofia morale* più prossima alla rigorosa etica kantiana che non allo storicismo impersonale di uno Hegel. Marx infatti lo chiamò «il Kant francese»; e Kant portò Proudhon a parlare non di una dialettica progressiva che risolva ogni contraddizione, bensì di antinomie che non possono essere risolte[36]. Proudhon trovò nell’acquisizione kantiana dell’irrisolvibilità delle antinomie filosofiche non tanto una fonte di sconforto, come sosteneva Marx, quanto la guida per la comprensione delle analoghe antinomie della vita sociale. L’analisi economica del suo *Sistema delle contraddizioni* individua il carattere paradossale dello sviluppo stesso di un’economia: l’esigenza di una miseria più diffusa per poter creare maggior ricchezza, il perseguimento della felicità che conduce a un’infelicità maggiore, e così via.

Ma Proudhon insisteva che l’agonia della contraddizione non avrebbe condotto all’angoscia o alla disperazione finché l’uomo fosse riuscito ad evitare di vedere la situazione con compiacenza o cinismo. La risposta vera per la società non risiede nella conclusione mitica di qualche futura sintesi definitiva, bensì nella realistica possibilità che ad ogni fase storica le contraddizioni, che sono parte della vita stessa, possano essere mantenute in equilibrio. Proudhon parlava di un equilibrio dinamico, sempre nuovo: un’«equilibrazione» fra forze che non avrebbero mai ceduto la loro spinta né sarebbero mai svanite. Riuscire a bilanciare queste forze contrastanti, per quanto sia un’operazione sempre precaria e instabile, è il

massimo che l'uomo possa sperare sulla terra.

Nella società, la contraddizioni sono mantenute in equilibrio dalla Giustizia, che vale per Proudhon come morale assoluta. Giustizia è un principio supcriore che lotta per il controllo del processo storico: bene e male non sono relativizzati e subordinati alla necessità storica, come in Hegel, bensì considerati valori trascendenti di per se stessi. Proudhon respingeva sistematicamente qualsiasi schema che non contemplasse come fondamentale la distinzione fra bene e male. A questo proposito Marx accusava Proudhon di avere ridotto la dialettica hegeliana alla «distinzione dogmatica fra buono e cattivo»[37].

Per Proudhon la storia era una specie di sviluppo dell'idea di Giustizia che egli descriveva in vario modo, come «il grande ideale», «un mistero», e «l'essenza stessa dell'umanità»[38]. Questa giustizia era la difesa senza posa della dignità umana tramite la lotta morale della coscienza individuale. Il male non risiede nelle relazioni sociali, ma nella volontà umana; e perciò la causa proletaria non avrebbe di per sé necessariamente salvato l'umanità, come pretendeva Marx[39].; Proudhon dava dell'utopista a Marx per il fatto che questi credeva possibile il miglioramento della società «senza spronare al » rafforzamento del senso individuale di giustizia»[40]. Da parte sua Marx considerava utopista Proudhon per il fatto di far dipendere le sorti dell'umanità dall'idealismo morale del singolo individuo, e dalle realizzazioni di un concetto di giustizia astorico, metafisico.

*d)* *Politicamente*, l'atteggiamento di Proudhon differiva radicalmente da quello di Marx — sebbene entrambi credessero che l'imminente rivoluzione avrebbe posto fine una volta per tutte allo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Il determinismo economico di Marx prevedeva che la rivoluzione dovesse compiersi con la conquista del potere politico da parte del proletariato; e che questo processo avrebbe richiesto un nuovo tipo di partito politico e una «dittatura del proletariato» temporanea. Proudhon, determinista etico, sosteneva invece

che la rivoluzione potesse compiersi solo tramite un concreto mutamento sociale ed economico; e che questo processo avrebbe richiesto il rigetto di ogni attività politica a favore di mutamenti sociali immediati in grado di produrre tangibili benefici economici.

Durante la rivoluzione del 1848 Proudhon evitò i dibattiti politici parlamentari, definendoli «1000 volte più idioti» delle cerimonie di unzione con l'olio santo [41]. Egli preferì concentrarsi su di un attacco diretto a ciò che chiamava «feudalismo industriale»: l'abuso dei proprietari nell'accumulo di profitti immeritati e nell'asservimento degli operai tramite «la lebbra dell'interesse». Egli propose un sistema di banche popolari per la concessione di crediti praticamente gratuiti: questo avrebbe stimolato l'attività economica senza aumentare il potere del governo o delle grandi e impersonali imprese d'affari private.

Giustamente Marx sottolineava come questa altro non fosse che una concezione *petit bourgeois*; infatti Proudhon non intendeva eliminare la proprietà privata, ma solo porre termine alla proprietà senza lavoro — al profitto senza lavoro. Insomma, egli voleva realizzare l'eguaglianza tramite «un'identità fra lavoro e capitale» che non avrebbe vanificato l'istinto di possesso innato nell'uomo, ma avrebbe piuttosto reso il capitale immediatamente disponibile a tutti, permettendo così di raggiungere un equilibrio fra ordine e libertà[42].

*e)* *Economicamente*, l'essenza delle loro tesi era per Marx l'abolizione della proprietà, mentre per Proudhon era la distribuzione della stessa. Nel linguaggio hegeliano della loro polemica, Marx definiva il comunismo — la cui essenza era la liquidazione della proprietà privata — come sintesi finale della storia; Proudhon vedeva invece il comunismo solo come «antitesi» del capitalismo — e quindi, necessariamente, come momento tanto unilaterale e falso quanto la «tesi» costituita dal capitalismo stesso[43].

La *révolution sociale* proudhoniana doveva compiersi non

con la violenta presa del potere politico centrale, bensì con lo sviluppo non-violento di un nuovo sistema di rapporti paritari a livello locale. L'accordo diretto da uomo a uomo avrebbe scalzato e sostituito il patto artificiale fra cittadino e governo, fra lavoratore e capitalista. La gratuità del credito avrebbe dovuto stimolare il fine *morale* di una distribuzione più equa e allargata piuttosto che il fine *economico* di una maggior produzione.

Il Proudhon degli anni cinquanta e sessanta mosse oltre il semplice anarchismo dei suoi primi lavori[44], riferendo la propria visione della futura rivoluzione sociale a due nuovi concetti: il *mutualismo* e il *federalismo.* Il termine mutualismo aveva una lunga storia di familiarità fra gli artigiani di Lione; questa tradizione mutualista non fu mai dominata né da intellettuali né da politicanti repubblicani. L'orgoglioso bastione provinciale di Lione era sospettoso nei confronti della centralizzazione politica o intellettuale che inevitabilmente avrebbe comportato il predominio parigino. Le forti tradizioni artigiane dell'industria della seta rendevano poi i lavoratori lionesi ulteriormente ostili alla prospettiva di centralizzazione e monopolio del potere economico.

Besançon, luogo natìo di Proudhon, era molto più vicina sia geograficamente sia spiritualmente a Lione che a Parigi. Proudhon trascorse a Lione la maggior parte del periodo cruciale fra il 1843 e il 1847, scrivendo i suoi più importanti lavori: egli assunse dunque il «mutualismo» lionese e lo applicò al proprio ideale di un nuovo tipo di libero rapporto contrattuale fra singoli artigiani in un'impresa comune[45]. Il mutualismo proudhoniano fu un ideale rivoluzionario sociale molto in voga nel diciannovesimo secolo, ma ampiamente oscurato nel ventesimo perché in decisa opposizione al comunismo. Analogamente, l'ideale politico proudhoniano di federalismo era molto seguito a metà del diciannovesimo secolo[46], e però da allora completamente eclissato dal concetto rivale, e dominante, di nazionalismo.

Il federalismo era «il mutualismo trasposto nella sfera

politica», l’unico principio politico in grado di controbattere al «centralismo materialista» dello stato nazionale moderno[47]. Il Federalismo fu la molto riluttante concessione di Proudhon all’esigenza di un'organizzazione politica: l’unico sistema che egli concepiva per evitare guerre fra nazioni e per mantenere l’equilibrio fra ordine e libertà. Era tanto profonda la convinzione federalista di Proudhon, che egli si oppose alle più importanti cause rivoluzionarie internazionali degli anni sessanta: l’unificazione d’Italia, l’indipendenza della Polonia, la bandiera unionista nella guerra civile americana. In ciascuno di questi casi egli sostenne che politicanti in malafede non facessero altro che creare concentrazioni più vaste e ancor più impersonali di potere con l’aiuto di ambigui slogan politici[48]. Di Mazzini diceva:

> Si rende conto di quello che ha fatto alla plebe italiana fanatizzandola per l’unità nazionale? Ha favorito l’istituzione del regno della borghesia su di essa[49].

Proudhon ebbe una costante — a detta di molti, reazionaria — preferenza per le unità sociali più piccole e più personalizzate. La sua appassionata difesa della famiglia contadina tradizionale (e il corrispondente odio per la «pornocrazia» parigina) rimaneva parte di un antico e indomito provincialismo che tendeva a preferire la Borgogna alla Francia, la Franca Contea alla Borgogna, e il villaggio e la famiglia individuale alla stessa Franca Contea[50].

Marx attaccò questa posizione come «stirnerismo proudhonizzato: tutto deve dissolversi in piccoli gruppi o comuni [...] mentre la storia improvvisamente si ferma»[51]. La prospettiva globalizzante di Marx favoriva invece «l’istituzione di economie e entità politiche su larga scala e l’assimilazione delle culture e delle lingue minori»[52]. Marx ed Engels nutrivano un particolare disdegno per «le reliquie di popoli [...] conciati in abiti folkloristici», e una spiccata predilizione «per il diritto delle grandi nazioni d’Europa a costituirsi e a vivere come entità indipendenti»[53].

Nella sua ostilità ad ogni forma di potere centralizzato, Proudhon attaccò con particolare veemenza Rousseau accusandolo di aver reso «rispettabile la tirannia politica facendola discendere dal popolo»[54]. Proudhon fu molto più preveggente della maggior parte degli altri radicali rispetto ai pericoli di guerra inerenti alla creazione stessa del moderno stato industriale. Si sarebbero condotte guerre verosimilmente non solo a causa del monopolio di potenza fisica e di autorità ideologica gestito dallo stato — ma anche perché certi livelli di comportamento avrebbero smesso il loro significato morale per assumerne uno puramente «estetico»: parole d'ordine astratte e lontani conflitti di frontiera stavano sempre più assumendo valenza psicologica per masse sradicate e prive di identità, che andavano disperatamente cercando nei loro capi un modello essenziale, un genio artistico[55].

A volte Marx sostenne l'esigenza di una guerra (abitualmente contro la Russia), ma la concepiva come mezzo per accelerare la rivoluzione sociale e dunque un espediente passeggero. Proudhon temeva che la guerra assumesse un significato psicologico duraturo, radicato, e si imponesse come inevitabile fenomeno in un universo di nazioni sovrane: «La guerra è la più antica delle religioni, e sarà l'ultima»[56]. Nella sua ottica i conflitti *politici* tendevano necessariamente a diventare e dal momento che il conflitto non poteva essere eliminato dalla vita umana, ecco allora che la fine della guerra avrebbe richiesto l'eliminazione della politica. Concentrandosi sulle cause sociali, anziché su quelle politiche, la Francia aveva ora l'occasione di riportare l'attenzione dell'umanità in un'area in cui «la giurisdizione della guerra è incompetente», creando di conseguenza «un nuovo ordine spirituale»[57]. La «potenza creatrice della guerra» non doveva essere né negata né soppressa ma piuttosto «trasposta» in opera creativa in cui fossero parimenti coinvolti le «virtù guerriere» del singolo individuo e lo sforzo di squadra, di gruppo[58])

*f)* La *religione* era l'ultimo grande ambito di divergenza

fra Proudhon e Marx, i quali avevano un rapporto radicalmente differente nei confronti della tradizione giudaico-cristiana. Marx fondava la propria convinzione ateistica su basi filosofiche. Sebbene molto versato in gioventù nello studio delle scritture, con il passare degli anni perse qualsiasi interesse in proposito. Il suo eroe era Prometeo, che rubò il fuoco agli dei; e la sua attitudine era di sopportazione, se non di disdegno, nei confronti sia della propria discendenza ebraica sia della tradizione cristiana tedesca nella quale era stato battezzato.

Egli vedeva la religione come oppio dei popoli e confusione degli intellettuali[59].

Proudhon, invece, fu costantemente e profondamente accompagnato dall' insegnamento cristiano. Egli non era per nulla credente nel senso convenzionale del termine, ma le sue opere sono farcite di simbologia religiosa e di passaggi biblici. Proudhon elenco le influenze dominanti della sua vita ponendo al primo posto la Bibbia, quindi Adam Smith e Hegel. Gli ultimi due erano a pari posto con Marx; ma la prima era veramente qualcosa di diverso per Proudhon. Per molti versi egli trasse probabilmente una lezione più esaustiva dal testo religioso che da quello economico o filosofico, poiché era in grado di leggere sia in latino sia in ebraico, mentre non padroneggiò mai l'inglese di Smith o il tedesco di Hegel.

Egli cominciò a conoscere la Bibbia come giovane tipografo di testi religiosi presso la sua comunità locale[60], cogliendo subito i primi elementi di contrasto fra l'ideale biblico di giustizia e pietà e l'insieme di agi, ipocrisie, e compiacenze della società che Io circondava. Egli maturò un particolare disprezzo per il sentimento religioso «neo-cristiano» — «quei pazzi che ammirano il cristianesimo perché ha prodotto belle cattedrali» — e un odio permanente per «la religione che si propone come panacea per la borghesia»[61].

Per Marx era naturale e inevitabile che la classe dominante facesse questo uso della religione: si trattava di una sovrastruttura religiosa destinata a perire con la distruzione

rivoluzionaria della struttura delle forme sociali borghesi. Ma Proudhon rimaneva profondamente turbato da qualsiasi identificazione del cristianesimo con l'ordine borghese di Luigi Filippo o Napoleone III. Egli divenne quindi un appassionato portavoce della corrente del pensiero sociale francese che tentava di separare Cristo dalla Chiesa, nella equazione fra radicalismo sociale e cristianesimo genuino. Proudhon odiava la concezione sansimoniana del «nuovo cristianesimo», l'idea che il popolo avesse bisogno di una nuova religione per riconciliarsi con la nuova élite scientifica. Proudhon non cercava nessuna nuova religione, bensì agognava alla definitiva vittoria terrena della giustizia, che egli andò sempre più identificando con la realizzazione degli insegnamenti del Cristo. Per lui Cristo era il punto di partenza della rivoluzione e il supremo maestro di giustizia — e dunque la figura che convalidava entrambi i concetti fondamentali di Proudhon[62]. Egli credeva con Tolstoi che «solo quella rivoluzione che è impossibile a fermarsi è una rivoluzione fruttuosa»[63], e che il Cristo l'avesse iniziata[64].

Per quanto molto più noto per la sua influenza sui socialisti francesi e sugli anarchici stranieri, Proudhon influenzò anche molti profeti religiosi non ortodossi del mutamento sociale radicale ma non-violento. Tolstoi trasse da Proudhon il titolo della sua opera maggiore, *Guerra e pace,* e alcune delle proprie idee anarchiche[65]. Martin Buber vide nel mutualismo proudhoniano parte delle fonti d'ispirazione del kibbutz israeliano, che a sua volta ha rappresentato un approccio alla proprietà sociale concorrente a quello realizzato dalla collettivizzazione sovietica[66]. I «personalisti» radicali e i preti-operai in Francia dopo la seconda guerra mondiale si sono largamente ispirati a Proudhon, il cui seguito più cospicuo all'estero si è avuto in quei paesi dove tradizioni religiose molto potenti si combinavano a strutture sociali autoritarie e reazionarie.

Sebbene l'influenza di Proudhon sia più facilmente ricostruibile nel mondo latino, essa è stata probabilmente

ancor più forte in Russia. Le peculiari tradizioni del populismo russo furono profondamente influenzate da Proudhon fin dall'inizio tramite il suo personale impatto formativo su di Herzen e Bakunin. i due principali antesignani dell'ideologia populista. Il populismo russo si sviluppò negli anni immediatamente seguenti alla morte di Proudhon, avvenuta nel 1865, con la rappresentazione pressoché perfetta degli ideali proudhoniani. La glorificazione della rivoluzione sociale non-violenta attraverso il sistema della comune e dell'*artel* era mutualismo antipolitico al massimo livello. L'ideologia populista antiautoritaria, anti-teologica, e semi-cristiana condivideva pure la diffidenza proudhoniana delle città, del governo centrale, e dell'intero lessico del costituzionalismo liberale. Così come i socialisti proudhonisti nella Francia di fine Ottocento, i populisti russi si dividevano in un'ala moderata «possibilista» (i «populisti legali») e in un'ala più violenta «anarco-sindacalista»[67] (i terroristi dell'organizzazione Volontà del Popolo e più tardi del Partito socialista rivoluzionario).

La passione dei russi per le risposte definitive li portò a sviluppare il moralismo antisistematico di Proudhon in una filosofia eroica dell'azione, un'espressione della quale può essere considerato il «metodo soggettivo» di Nikolaj Mickajlovskij. Questo metodo propugnava che «l'uomo con la sua carne e il suo sangue, il suo intelletto e i suoi sentimenti» dovesse essere sia il mezzo sia il fine della lotta rivoluzionaria: *lichnost'*, la personalità nel senso più pieno del termine sia nell'uomo che nella donna, non poteva essere «tralasciata per una categoria astratta»; e la loro convinzione eroica, sovente anarchista, di stare conducendo una «battaglia per l'individualità» evitò che la fede dei populisti russi nel «popolo» si trasformasse in una maschera del collettivismo[68]. Piotr Kropotkin, un aristocratico convertitosi al populismo rivoluzionario alla fine degli anni sessanta del diciannovesimo secolo, fu la nuova, eloquente cassa di risonanza del proudhonismo. Dopo esser vissuto fra gli orologiai della regione del Giura, osservando il loro disciplinato mutualismo, e

discutendo a lungo con gli esuli della *Commune* parigina, soprattutto proudhonisti, Kropotkin fece ritorno in Russia per organizzare a Pietroburgo il primo gruppo di educazione politica dei lavoratori urbani in Russia, il cosiddetto circolo Ciaikovskij, da cui fu organizzata gran parte dell'agitazione degli anni settanta. Kropotkin sviluppò l'ideale proudhoniano sostituendo all'imperativo morale del «mutuo soccorso» le sue teorie «scientifiche» del conflitto; e alla fine del 1873, stese una specie di manifesto populista che ripudiava ogni forma di costituzionalismo a favore di una federazione di comunità locali indipendenti controllate dagli operai e contadini stessi[69].

Contemporaneamente in Occidente, Bakunin stava costruendo sulla tradizione proudhonista una forma ancor più militante di anarchismo rivoluzionario. La lotta di Bakunin con Marx — che seguì a questi sforzi — fu, come avremo modo di vedere, una forma aggiornata del precedente conflitto Marx-Proudhon. Ma la Russia del ventesimo secolo (così come la Germania della fine del diciannovesimo) avrebbe seguito Marx e non Proudhon. Marx, infatti, aveva analizzato più compiutamente la rivoluzione industriale, e aveva accettato con meno complessi il momento politico della lotta rivoluzionaria; sebbene pochi lavoratori avessero mai letto le sue opere, alla fine del diciannovesimo secolo la pretesa scientificità del corpus marxiano esercitò un notevole influsso sulla prima generazione che godette dell'istruzione di base obbligatoria nelle nuove scuole laiche statali. Il capolavoro incompiuto di Marx del periodo post-1848, il *Capitale,* rimase impenetrabile per l'operaio medio, il quale tuttavia provava

> un superstizioso rispetto per ciò che non riusciva a capire. Il testo assolveva a due condizioni: spiegava sia la sofferenza che l'operaio provava sia il modo per porvi fine. Proudhon non seppe mai rispondere a nessuna delle due condizioni suddette[70].

Eppure, nonostante le pecche di Proudhon e l'evidente trionfo del marxismo nel ventesimo secolo, il fantasma di Proudhon non ha ancora trovato la sua quiete. Di fatto la «nuova sinistra» degli anni sessanta del nostro secolo

comportò notevolissime analogie con il vecchio proudhonismo. C'era, prima di tutto, un intenso moralismo e il rifiuto pressoché anarchico di quasi ogni autorità costituita; c'era l'anelito proudhoniano di rimettere il potere direttamente nelle mani del «popolo», essenzialmente tramite il rafforzamento non-violento delle strutture comunitarie locali. Allo stesso tempo c'era un profondo antagonismo nei confronti del dogma e dell'«ideomania»[71] oltre che un'indifferenza per la storia[72], e un forte sospetto per la scienza. Proudhon era seguito nella protesta contro il lontano potere centrale, e nella pretesa di benefici immediati e tangibili contro gli obiettivi simbolici remoti, promossi dai governi[73].

Marx basò la sua fede rivoluzionaria su di un sistema di verità onnicomprensivo; tutto ciò che offrì Proudhon fu invece, in ultima analisi, un'appassionata fede nella Giustizia. Forse c'è un'analogia con l'Europa del tredicesimo secolo, quando la prosperità della civiltà medievale era al suo apice, e quando due nuovi ordini mendicanti apparvero a predicare profeticamente la sua profonda debolezza interna: i domenicani e i francescani. Marx fu il domenicano moderno, il Tommaso d'Aquino edificatore del sistema della chiesa rivoluzionaria; Proudhon fu il San Francesco di questa chiesa. Il primo parlò essenzialmente all'intelletto, il secondo ai sentimenti. I francescani furono sempre lontani dal potere e prossimi all'efesia; e furono i domenicani che accesero i roghi dell'Inquisizione e di Savonarola.

*Note al capitolo decimo*

[1] P. Annenkov, *Reminiscences of Marx and Engels*, pp. 270 ss., citato in McLellan, *Marx*, cit., pp. 156-157.

[2] Moses Hess, *Briefwechsel,* p, 157; McLellan, *op. cit.,* p. 158.

[3] *Werke,* vol. IV, p. 10 (*Circolare contro Kriege).*

[4] *Herr Vogt,* in *Werke,* vol. XIV, p. 439 *(Il signor Vogt);* cfr. McLellan, *op. cit.,* pp. 158-159.

[5] A. Babel, *La première Internationale, ses débuts et son activité à Genève de 1864 à 1870,* in *Mélanges d'études économiques et sociales offerts à William E. Rappard,* Genève, 1944, p. 239.

[6] Citazione in P. Haubtmann, *Marx et Proudhon,* 1947, p. 64 (che comprende il testo integrale di entrambe le lettere).

[7] *Ibidem.*

[8] *Ibidem,* p. 68.

[9] *Ibidem,* pp. 70-73.

[10] Cfr. Proudhon, *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère,* (1846) e Marx, *Misère de la philosophie: Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon* (1847).

[11] L'unica eccezione potrebbe essere lo *Herr Vogt* del 1860, che comunque è poco più di un opuscolo e un attacco puramente, *ad hominem.*

[12] Proudhon, *Idée générale de la Revolution au XIXe siècle,* 1851 (trad. ingl. London, 1923, p. 74).

[13] Commento in E. Dolléans, *La rencontre de Proudhon et Marx,* in «Revue d'Historie moderne», XI (1936), pp. 13-14.

[14] Lettere dell'8 e del 14 agosto a Engels, commentate in Rubel, *Cahiers,* cit., p. 415. Vedi anche Rubel, *Marx devant le Bonapartisme,* 'S-Gravenhage/Paris, 1960; e R. Rosdolskij, *Zur Entstehungsgeschichte des Manschen «Kapital»,* Frankfurt, 1968, pp. 19-20.

[15] Pubblicato infine in *Arkhiv Marksa i Engel'sa,* vol. X, 1948, pp. 5-34. Già alla fine del 1848 Engels aveva scritto per conto di Marx un aspro attacco sul modo in cui i lavoratori e i rivoluzionari parigini sembravano sedotti dalla «pretenziosa mostruosità proudhoniana» e lasciati «in balia delle grinfie spietate del lupo Proudhon» (Marx-Engels, *Collected Works,* Moskwa, 1977, vol. VIII, pp. 129-131).

Quando nel 1857-1858 Marx stese i primi sette quaderni che sarebbero stati alla base della sua gigantesca analisi dell'economia politica moderna, Proudhon era ancora il suo bersaglio critico preferito fra gli autori viventi. M. Nicolaus nella sua introduzione alla prima edizione inglese di quest'opera indica in Proudhon e Ricardo i «principali antagonisti teorici» di Marx (Marx, *Grundrisse,* New York, 1973, p. 10; e vedi anche il testo di Marx, *ibidem,* pp. 424-426, 843-844 *(Grundrisse, Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica).*

[16] Questa linea d'attacco raggiunse il suo rabbioso vertice nel lavoro dello stalinista francese G. Cogniot: *Proudhon et la démagogie bonapartiste: un «socialiste» en coquetterie avec le pouvoir personnel,* 1958.

[17] Marx a Johann Schweitzer, 24 gen. 1865.

[18] Braunthal, *op. cit.,* pp. 79-80.

[19] *Ibidem,* pp. 88-91.

[20] Proudhon, *Les démocrates assermentés et les réfractaires,* 1863.

[21] Vedi il materiale aggiunto dal curatore, M. Leroy, all'edizione del 1924, di *De la capacité politique des classes ouvrières.*

[22] Braunthal, *op. cit.,* pp. 120-138 ss. per i fatti principali; e per una ricca panoramica bibliografica sull'Internazionale paese per paese vedi J. Rougerie in

«Mouvement Social», apr.-giu. 1965, pp. 127-138. Il miglior resoconto marxista resta Yu. Steklov, *History of the First International,* London, 1929.

23 Citato in Braunthal, *op. cit.,* p. 125.

24 Citato in Rubel, *Charte,* cit., p. 20. De Paepe descrisse successivamente il suo sistema di comunismo anti-dogmatico, che reca tracce evidenti dell'influenza proudhoniana, come *Le communisme relatif,* in «La Revue Socialiste», XI (1890), pp. 547-553.

25 Definizione del proudhonista franco-svizzero, Pierre Coullery, in Braunthal, *op. cit.,* p. 130.

26 Billington, *Mikhailovsky,* cit., pp. 22-23, 188. J. Skerlić, *Svetozar Markovié,* Beograd, 1922, pp. 130-144. Parimenti, coloro che cercavano di orientare gli intellettuali russi dal populismo al marxismo negli anni ottanta successivi, cominciarono cercando di tradurre la *Miseria della filosofia* in russo. Vedi la lettera inedita di Vera Zasulich a Engels in N. Naimark, *The Workers' Section and the Challenge of the «Young» Narodnaia Volia, 1881-84,* in «The Russian Review», lug. 1978, pp. 296-297.

27 Per altre interpretazioni circa l'impatto di Proudhon su Pi y Margal e la tradizione anarco-federalista spagnola, vedi A. Jutglar, *Federalismo y revolución,* Barcelona, 1966; e F. Urales, *La evolución de la filosofia en Espana,* Barcelona, 1968, in partic, pp. 28 ss., 75 ss. Per l'influenza di Proudhon in Portogallo dopo il 1852, vedi la ricca antologia; *Proudhon e la cultura Portuguese,* a cura di Garcia Petrus (Lisboa?), 5 voll. 1961-1968. Per il Messico degli anni sessanta e settanta, vedi G. Garcia Canni, *El Socialismo en México, siglo xix,* Mexico, 1969, pp. 11-12, 172-179.

28 Citato in Joli, *op. cit.,* p. 59.

29 Eduard Bernstein, citato in L. Febvre, *Une question d'influence. Proudhon et le syndacalisme contemporain,* in «Revue de Synthèse Historique», ago.-dic. 1909, p. 193. Vedi anche, sull'influenza di Proudhon in questo periodo, E. Lagarde, *La revanche de Proudhon ou l'avenir du socialisme mutuelliste,* 1905; J. Julliard, *Fernand Pelloutier et les origines du syndacalisme d'action directe,* 1971, pp. 205 ss., 265 ss.; e, più incisivamente di tutti, A. Kriegel, *Le pain et le roses. Jalons pour une histoire des socialismes,* 1973, pp. 69-106.

30 G. Rougerie, *Sur l'histoire de la Première Internationale,* in «Mouvement Social», apr.-giu. 1965, pp. 28-34.

31 J. Clapham, *The Economie Development of France and Germany, 1813-1914,* Cambridge, 1963, pp. 258-259.

32 Citato in Bougie, *Sociologia,* cit., p. 117.

33 Citato da *De la Justice* in H. de Lubac, *The Un-Marxian Socialist,* London, 1948, p. 149.

34 Citato in E. Dolléans, *Proudhon,* 1949, p. 338.

35 Marx, lettera a P. Annenkov del 28 die. 1846, in *Miseria della filosofia,* cit. La tradizione marxista sostiene che questo atteggiamento derivi necessariamente dalla posizione di classe del *petit bourgeois,* che oscilla fra la borghesia sopra di lui e il proletariato sotto.

Per una differente spiegazione del conflitto fra i due uomini sulla questione delle

contraddizioni vedi E. Thier, *Marx und Proudhon,* in I. Fetischer (a cura di), *Marxismusstudien,* Tübingen, 1957, pp. 131-133.

36 Vedi il capitolo su Kant, Hegel, e Proudhon in Lubac, *op. cit.,* pp. 140-165.

37 *Miseria della filosofia,* cit. Un'analisi più approfondita del modo in cui Proudhon gioca con una specie di dialettica è contenuta in Chen Kui-Si, *La dialectique dans l'oeuvre de Proudhon,* 1936. Del moralismo basilare di Proudhon, D. Brogan ha scritto «Proudhon non si chiedeva mai "È vero?", ma sempre "È giusto?"» (*Proudhon,* London, 1934, p. 37).

38 Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise,* 1858, vol. I, p. 42; vedi il capitolo *Adoration of Justice,* in Lubac, *op. cit.,* pp. 276-285; trad. it. *La giustizia nella Rivoluzione e nella Chiesa,* Torino, Utet, 1968.

39 «La volontà rende l'uomo tiranno ancor prima della ricchezza; il cuore del proletario è lo stesso dell'uomo ricco, una fogna di sensualità ribollente, di lussuria e doppiezza», in *Philosophie de la Misere,* citato in Lubac, *op. cit.,* p. 61.

40 *Ibidem,* p. 296 nota 35.

41 *De la justice,* citato in Lubac, *op. cit.,* p. 28.

42 D. Dillard rilevò un precorrimento proudhoniano delle idee di Keynes su moneta ed interesse: *Keynes and Proudhon,* in «Journal of Economie History», mag. 1942, pp. 63-76. La qualità degli scritti di economia di Proudhon è stata forse sottovalutata; *Manuel du spéculateur à la bourse* (1853), il suo lavoro più popolare e ristampato rappresentò un testo penetrante per l'investimento speculativo, scritto da un individuo con un interesse puramente intellettuale sull'argomento.

43 Interpretazione suggerita dall'analisi di R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx,* Cambridge, 1961, pp. 108-154; e dello stesso autore, *The Marxian Revolutionary Idea,* New York, 1969, pp. 51-53.

44 «Sono anarchico in tutta la forza del termine»; *Qu'est-ce que la propriété,* 1840, in *Oeuvres complètes,* 1866, vol. I, p. 212. Talvolta egli usava la forma *anarchique* (*Carnets de P.J. Proudhon,* 1960, vol. I, p. 203).

45 Proudhon si oppose alle officine statali di Louis Blanc concepite come parte della «centralizzazione artificiale» *(Solution du problème social,* in *Oeuvres,* vol. VI, p. 13) che i parigini tentavano di imporre al resto della Francia, e sostenne che le «classi lavoratrici» (nel suo linguaggio non un «proletariato» unitario) fossero meglio servite «non catturando ma sconfiggendo il potere e il monopolio» (*Confessions,* p. 166, citato in Allen, *op. cit.,* p. 5).

46 L'unificazione dell'Italia e della Germania nel corso degli anni sessanta non è vista solo come vittoria del nazionalismo moderno ma anche come sconfitta della precedente predizione in tutta Europa per gli «esperimenti federativi» in Binkley, *Realism,* cit., pp. 181 ss.

47 *De la Capacité,* 1924, p. 198 (vedi anche p. 404); e *Idée generale de la Revolution,* cit. (trad. ingl. p. 74). Per l'evoluzione delle idee di Proudhon, A. Bethod, *La théorie de l'état et du gouvernement dans l'oeuvre du Proudhon. De l'anarchie au fédéralisme,* in «Revue d'Histoire Economique et Sociale», XI (1923), pp. 270-304; vedi anche Ansart, *Sociologie de Proudhon,* 1967, pp. 131-142.

48 Vedi il suo *Du Principe fédératif ,* 1863; trad. it. *Del principio federativo,* Roma, Mondo Operaio Edizioni Avanti!, 1979 e L. Abensour, P.J. *Proudhon et la*

*Pologne,* in «Grand Revue», CIII (1920), pp. 3-15.

49 *La fédération et l'unité de l'Italie,* 1862, pp. 27-28. Vedi il commento in Saitta, *L'idea di Europa,* cit., specialmente su Giuseppe Ferrari, l'italiano simpatizzante di Proudhon il quale temeva che l'avvento di grossi stati avrebbe distrutto il predominio europeo a favore di America, Russia, e anche Cina (Ferrari, *La Chine et l'Europe,* 1867, p. 598). Sebbene egli stesso professore, condivideva i timori di Proudhon sugli intellettuali al potere: vedi il suo *Les philosophes salariés occupés à organiser une réaction occulte,* 1849. Vedi lo studio di Ferrari su Proudhon (1875) pubblicato in C. Sainte-Beuve, *P.J. Proudhon sa vie et correspondance 1838-1848,* Milano, 1947, pp. 375-424; anche C. Lovett, *Giuseppe Ferrari and the Italian Revolution,* Chapel Hill, 1979.

50 J. Jackson, *Marx, Proudhon and European Socialism,* New York, 1962, p. 23. Eppure Proudhon respinse il decentramento di tipo puramente politico, come quello sostenuto da un tedesco nemico di Marx, Moritz Rittinghausen, che era favorevole a una legislazione diretta locale sul tipo svizzero. Per Proudhon, questo era ancor peggio dell'elezione di rappresentanti ad un parlamento distante, poiché la legislazione diretta implica leggi uniformi e restrittive, mentre i rappresentanti eletti possono almeno mantenere flessibilità e una parvenza di differenziazione. Rittinghausen, *La législation directe par le peuple ou la véritable démocratie,* 1850, è criticata in Proudhon, *Idea,* cit., pp. 143-153; difesa da Rittinghausen in *La législation directe par le peuple et ses adversaires,* Bruxelles, 1852.

51 Marx, lettera a Engels del 20 giu. 1866, citata in S. Bloom, *The World of Nations. A Study of the National Implications in the Work of Karl Marx,* New York, 1941, pp. 28-29, uno studio generalmente sottovalutato a cui ha però attinto Walicki rifinendolo sulla base di nuovo materiale manoscritto di Marx e Engels sulla questione polacca, nel suo lavoro inedito, *Marx, Engels and Romantic Polish Nationalism,* 1977. Io stesso ho poi attinto a Walicki per questa analisi, e ringrazio.

52 Bloom, *op. cit.,* p. 36.

53 Citato in K. Marx, F. Engels, *The Russian Menace to Europe,* Glencoe, 1952, pp. 99-100.

54 Proudhon, *Idea,* cit., p. 118.

55 Un lungo, profetico passaggio circa l'inclinazione delle masse verso criteri estetici per la scelta dei politici in un'epoca in cui «il potere s'è fatto artista» è citato da Proudhon da parte di N.K. Mikhailovskij all'inizio di un articolo di critica dello stato moderno, che influenzò in modo particolare il movimento populista in Russia: *Count Bismarck,* in «Otečestvennije Zapiskij», feb. 1871, in *Sočineniia,* Pietroburgo, 1897, vol. VI, pp. 71-72. Vedi anche vol. V, p. 15.

56 Proudhon, *La guerre et la paix,* 1861, vol. III; trad. it. *La guerra e la pace,* Lanciano, Carabba, 1920.

57 *Ibidem,* pp. 451 ss. fino a 456. I fraintendimenti circa Proudhon, che lo presentano come patrocinatore della guerra, isolano dal contesto dell'opera il primo capitolo in cui egli risale al refrattario richiamo della guerra e al dipendere della maggior parte della storia e dell'arte da esso. Proudhon è stato anche accusato di protofascismo: vedi J. Shapiro, *Pierre-Joseph Proudhon, Harbinger of Fascism,* in «American Historical Review», lug. 1945, pp. 714-737.

58 Dolléans, *Proudhon,* cit., pp. 377-382.

[59] Questa celebre frase, da Marx, *Contributo alla critica della «Filosofia del diritto» di Hegel,* è citata con altri passaggi analoghi in Lewy, *Religion and Revolution,* cit., p. 542.

[60] Jackson, *Marx, Proudhon,* cit., pp. 16-18.

[61] Citato in Lubac, *op. cit.,* pp. 81-83.

[62] La *raison d'église* dei farisei «i gesuiti di Gerusalemme» fu l'insidiosa antesignana della *raison d'état* dei «nuovi gesuiti», i capi politici del moderno stato giacobino. Nel combattere contro stato e chiesa, Proudhon trovò ispirazione nell'esempio del Cristo («Io combatto contro il forte, e non colpisco il debole» - citato in Lubac, *op. cit.,* p. 65) e dalla simbologia dell'apocalisse cristiana (anticipando nel suo *Manifesto rivoluzionario* l'epoca imminente «in cui la civiltà ci apparirà come un'apocalisse perpetua [...] quando grazie alle riforme sociali il cristianesimo avrà trovato la sua nuova forza [«Le Peuple», 2 sett. 1848; in Dolléans, *Proudhon,* cit., p. 149]). Nel suo ultimo lavoro egli definì la classe operaia francese come «il Paracleto di cui gli apostoli hanno atteso l'avvento» *(De la capacité,* cit., pp. 129-130). Lasciò anche il manoscritto di un'opera incompleta, *Cesarismo e cristianesimo,* in parte per rispondere al ritratto del Cristo come mistico sognante tratteggiato da Renan nella sua *Vita di Gesù.*

[63] E. Simmons, *Leo Tolstoy,* Boston, 1946, pp. 649-650.

[64] Vedi in particolare, Proudhon, *Toast à la révolution,* in «Le Peuple», 17 ottobre 1848, in Dolléans, *Proudhon,* cit., pp. 150, 215; «non ci sono più state rivoluzioni; non c'è stata che una rivoluzione. La Rivoluzione, da diciotto secoli, si chiama Vangelo, la buona novella [...]. Quei cristiani, quei rivoluzionari fecero la prima e la più grande delle rivoluzioni [...]. La Rivoluzione è in permanenza [...] non c'è che una sola e unica rivoluzione perpetua».

[65] Il debito di Tolstoj nei confronti di Proudhon deve ancora essere studiato pienamente. Un inizio può essere costituito da S. Lafitte, *Tolstoj, Herzen, et Proudhon,* in *Studi in onore di Ettore Lo Gatto e Giovanni Maver,* Firenze 1962, pp. 381-393. Proudhon non solo influì sull'opposizione di Tolstoj alla guerra e al potere statale che la crea, in seguito all'incontro di Bruxelles avvenuto tra i due lo stesso anno in cui Tolstoj pubblicò *La guerre et la paix;* Proudhon influenzò anche il fuoruscito russo barone F. Fircks (Schedo-Ferroti), il quale pubblicò nel 1864 a Bruxelles *Le program du congrès européen.* Si tratta in questo caso di un progetto proudhonista di sottrarre al capitalismo il diritto di produrre armamenti e ai governi il diritto di dichiarare guerra: vedi Dommanget, *Blanqui et l'opposition révolutionnaire à la fin du second empire,* 1960, pp. 15 ss.

[66] M. Buber, *Paths in Utopia,* London, 1949, pp. 24-37, 86, 88, 146-149; trad, it., *Sentieri di utopia,* Milano, Comunità, 1967. J. Bancal ha sviluppato l'idea di Buber in una distinzione fra il «socialismo topistico» (con radici di qualche genere, comunque ben precise) e il «socialismo utopistico» degli intellettuali (solo in menti megalomaniacali): vedi *Proudhon pluralisme et autogestion,* 1970, vol. II, p. 155. Bancal definisce Proudhon «profeta del XXI secolo» *(ibidem,* vol. II, pp. 232-234) per la sua esaltazione dell'autonomia operaia *(autogestion),* del personalismo *(ibidem,,* vol. II, pp. 219-220), e un radicale pluralismo, compatibile con il «pluralismo funzionale della scienza moderna» *(ibidem,* vol. I, p. 181).

[67] G. Pirou, *Proudhonisme et le syndacalisme révolutionnaire,* 1910. L'unica monografia importante che documenta l'influsso di Proudhon su personaggi russi è

R. Labry, *Herzen et Proudhon,* 1928, che è stata poi sostanziosamente modificata e rimpinguata da M. Mervand, *Herzen et Proudhon,* in «Cahiers du Monde Russe et Soviétique», gen.-giu. 1971, pp. 110-188. Non esiste ancora una indagine soddisfacente sull’influsso di Proudhon sia in Russia che in Europa Orientale,

68 Citazioni e commento in Billington, *Mickhailovsky*, cit., pp. 27-41. Merzen, in una lettera a Proudhon del luglio 1855 (Mervand, *op. cit.,* p. 113), scrisse: «Voi siete l’unico pensatore *autonomo* della rivoluzione».

69 Il documento *Dolžnj li mij zaniat'sia izuieniem ideala buduščego?* fu pubblicato all'inizio solo in russo («Bjloe», 1921, n. 17); la sua influenza è discussa in Venturi, *op. cit.,* pp. 483 ss.

70 M. Bourguin, *Des rapports entre Proudhon et Marx,* in «Le Contrat Social», IX (1965), p. 106.

71 *Idéomanie.* Vedi G. Gurvitch, *Proudhon et Marx,* in «Cahiers Internationaux de Sociologie», gen.-giu. 1966, p. 10.

72 Vedi Saint-Beuve su Proudhon, commentato in Bourguin, *op. cit.,* p. 102.

73 P. Ansart, *Naissance de l'anarchisme,* 1970, p. 250-253, per i legami con la più recente contestazione giovanile contro l’«estraneazione» del potere; ma anche p. 236 per la protesta dei neo-romantici contro l’anti-femminismo di Proudhon. Accusato (o accreditato) di aver dato origine a tutto, dal fascismo al debito pubblico, le opinioni di Proudhon sulle donne sono state recentemente lette come tendenza dell’omosessualità: vedi D. Guérin, *Proudhon et l'amour «unisexuel»,* in «Arcadie», gen.-feb. 1965, pp. 133-134.

# XI

## Giornalismo, medium magico

«La stampa è il tamburo che guida al fronte», scrisse Armand Marrast, redattore del giornale «National» durante la sollevazione del 1848 a Parigi[1]. Il fronte era fisico oltre che spirituale poiché se il giornalismo spingeva gli uomini alla rivoluzione, i giornalisti spesso riempivano le fila dei movimenti che ne risultavano. Marrast, che da giovane aveva partecipato alla stesura del libretto del *Guglielmo Tell* di Rossini, aveva seguito il passo battagliero del giornalismo ed era diventato il sindaco della Parigi rivoluzionaria.

L'ultimo re di Francia fu deposto sia in senso letterale che figurato da giornalisti. Emile Girardin, fondatore del primo foglio economico di massa parigino, «La Presse», si recò da Luigi Filippo nella tarda mattinata del 24 febbraio 1848 per intimargli di abbandonare il trono[2]. Nello stesso momento si stava costituendo un governo provvisorio nella redazione di un altro giornale (il foglio radicale di Flocon, «La Réforme») previa consultazione con lo staff editoriale di un terzo («Le National» di Marrast)[3].

Sia che fosse causa o effetto, barometro o scintilla scatenante, la stampa giocò un ruolo centrale nella rivoluzione dei giovani intellettuali del 1848, analogamente al modello di congiura massonica nelle rivoluzioni dei giovani ufficiali fra il 1815 e il 1825. Un decennio di vivida critica giornalistica preparò la scena per il 1848. Ma l'anello di giunzione fra il giornalismo e la tradizione rivoluzionaria moderna risale molto

più indietro, rappresentando quasi la convalida dell'ipotesi secondo cui «ogni mutamento rivoluzionario nei mezzi di comunicazione è seguito da un mutamento nell'intera struttura della società» [4].

Abbiamo già sottolineato la straordinaria importanza del giornalismo per la rivoluzione francese.

L'ansare dei torchi da stampa e il profumo dell'inchiostro tipografico furono vicini al movimento rivoluzionario in ogni momento critico nel corso del suo passaggio dalla cospirazione all'ideologia. Restif fu protagonista tipico di questo passaggio — con l'invenzione del termine «comunista» e il fantasticare dell'«anno 2000», durante la rivoluzione francese, in intimità con il proprio torchio da stampa casalingo — disegnando lastrine e caratteri, e godendo dell'atto fisico della stampa in compagnia dei suoi tipografi. Analogamente, Joseph Applegath, il primo ad avere impiegato il termine «socialista» nella sua accezione moderna, era un ingegnere e il creatore «delle presse tipografiche da cui sono derivate le macchine da stampa moderne»[5]. Tecnici tipografi usciti dall'Ecole Polytechnique svolsero un ruolo di primo piano nel movimento sansimoniano. Henry Hetherington, pioniere della stampa radicale a basso costo e non bollata (non tassata) e fra i primi organizzatori del cartismo inglese, era stato apprendista di Luke Hansard, il famoso tipografo parlamentare. La sua esistenza trascorse letteralmente attorno a torchi da stampa; e le ordinanze giudiziarie per la soppressione delle sue attività furono sovente accompagnate dalla distruzione fisica delle macchine e dei tipi a colpi di mazza[6]. La diffusione delle dottrine oweniste fra la classe operaia fu soprattutto opera di Hetherington e altri tipografi come lo scozzese George Mudie[7]. Hetherington fece anche da tramite per il lancio delle attività giornalistiche di Barmby, il quale a sua volta riesumò, divulgandolo, il termine «comunista»[8]. Schapper, fondatore della Lega dei giusti, era stato studente di silvicultura ed era interessato alla produzione di cellulosa e carta stampata tanto quanto di idee radicali. Proudhon imparò a leggere lavorando

come apprendista tipografo; l'apprendistato nelle tipografie indusse a un senso viscerale di identificazione con le classi lavoratrici nelle canzoni di Béranger così come negli opuscoli di Proudhon[9]. I compositori svolsero una parte fondamentale nella formazione dei circoli rivoluzionari fra gli *émigrés* tedeschi dei tardi anni trenta.

Il giornalismo fu la più importante singola attività professionale dei rivoluzionari sansimoniani e hegeliani. Giovane studente di teologia, Liegei sostituì la lettura delle gazzette inglesi alle preghiere del mattino — un'anticipazione del costume dell'uomo moderno che ha sostituito il giornale domenicale alla messa domenicale. I sansimoniani vedevano la stampa come mezzo per propagandare la teologia della loro nuova religione dell'umanità (proprio come il teatro doveva provvedere la sua nuova liturgia)[10].

La professione di giornalismo rivoluzionario si legò ancor più strettamente ai nuovi mezzi di comunicazione nella Bruxelles degli anni quaranta. Gli anni cruciali della maturazione ideologica di Marx, culminanti nella stesura del *Manifesto del partito comunista,* trascorsero a Bruxelles, precisamente nel perfezionamento da parte dell'autore della sua professione di giornalista.

Bruxelles era divenuta centro sia del giornalismo rivoluzionario legale sia di un rapido sviluppo industriale in seguito alla riuscita rivoluzione belga del 1830. Buonarroti pubblicò la sua storia della cospirazione di Babeuf a Bruxelles, ricordando ai suoi compagni che Babeuf aveva fondato il «Journal de la Liberté de la Presse» prima ancora del «Tribun du Peuple». I seguaci belgi di Buonarroti come Jacob Kats, Louis de Potter, e Felix Delhasse diressero la maggior parte della loro attività di militanti al giornalismo [11], e l'intossicazione per il nuovo *medium* aumentò man mano che Bruxelles diveniva nodo di collegamento ferroviario e telegrafico fra Inghilterra, Francia, e Germania settentrionale. Il notevole teorico sociale belga Napoleon Barthel sosteneva che questi nuovi mezzi di comunicazione precorressero

l’avvento di una «religione scientifica dell’umanità» che egli definiva «normalismo». Versato nello studio occulto della frenologia e del magnetismo, Barthel passò da un *Manifesto filosofico* del 1839 alla sua singolare produzione dell’anno 1848: *Della telegrafia fisica in generale, e in particolare del sistema telegrafico elettromagnetico di Napoleon Barthel*[12].

Le nozze fra la stampa, la telegrafia, e il loro *audience* di massa affascinarono gli irrequieti e sradicati *émigrés* come Marx. Gli stessi titoli dei giornali ai quali davano il loro contributo i radicali tedeschi suggerivano l’idea di mobilitazione delle parole verso la tecnologia: il «Locomotive», foglio liberale di Lipsia, il socialista «Westphälische Dampfboot» (nave a vapore), e il quotidiano amburghese di Gutzkov, «Telegraph für Deutschland». Marx era stato attivo sul «Dampfboot» [13], e contribuiva al «Telegraph» in collaborazione con Engels, la cui carriera di pubblicista polemico era iniziata nel 1841 su un altro giornale sempre chiamato «Telegraph»[14].

L’indefessa collaborazione di Marx ed Engels cominciò dunque con l’attività giornalistica a Bruxelles, con la loro fondazione del Comitato di corrispondenza comunista nel 1846, e del «Deutsche Brüsseler Zeitung» l’anno seguente. Il loro primo impiego a fini organizzativi dell’etichetta «comunista» fu per il Comitato di corrispondenza, che evidentemente si prefiggeva il compito di infiltrarsi nelle agenzie di stampa e negli uffici di corrispondenza giornalistica presenti in gran numero a Bruxelles, allo scopo di piazzare materiali su di un arco più ampio possibile di giornali europei.

Questo Comitato di corrispondenza aveva rapporti con l’agenzia stampa di sinistra, il Correspondence Bureau di Bruxelles, che un fido collaboratore di Marx, Sebastian Seiler, aveva concorso a fondare nel 1844[15]. Giornalista svizzero radicale e già collaboratore di Marx sul «Reinische Zeitung», Seiler assunse nel suo ufficio il cognato di Marx, Edgar von Westphalen. Bruxelles era la base d’operazione ideale. Relativamente libera dalla censura, la città era il punto di

convergenza delle tre grandi agenzie che avrebbero rivoluzionato il giornalismo: la Reuters inglese, la Havas francese, e la Wolf tedesca. Le loro linee dovevano incontrarsi a Bruxelles e Marx e Seiler stavano in attesa.

Così, il giornalismo dei fuorusciti precedette e aiutò a definire le idee di Marx sull'organizzazione rivoluzionaria. Una sequenza analoga doveva ricorrere con Lenin, le cui concezioni organizzative erano già ampiamente delineate sulle colonne del suo giornale «Iskra» nel 1900-1902, prima ancora che un partito bolscevico distinto emergesse nel 1903. Sia il comunismo tedesco sia il bolscevismo russo furono fondati da *émigrés* ampiamente immersi nel giornalismo, e che inoltre trovarono il loro punto di concentramento, a mezzo secolo di distanza gli uni dagli altri, nelle due stesse città di Bruxelles e Londra.

Per comprendere le origini di quel giornalismo ideologico che svolse un ruolo talmente centrale nel movimento tedesco, come poi in quello russo, è necessario rivolgersi alla precedente storia del giornalismo rivoluzionario in Francia. In questo, così come in molti altri campi, la Germania e la Russia della seconda metà del diciannovesimo secolo non fecero che ridare vita a speranze già sorte, e poi frustrate, in Francia.

## *Il risveglio francese*

Lo sviluppo delle aspettative rivoluzionarie in Francia fu strettamente connesso ai progressi nel campo delle comunicazioni. Fu precisamente in questo campo che all'inizio del diciannovesimo secolo la nuova tecnologia della rivoluzione industriale inglese si incontrò con le nuove idee della rivoluzione politica francese. I risultati furono tanto esplosivi per la politica europea quanto la fusione, nello stesso periodo, del nitrogeno (azoto) e della glicerina nel nuovo materiale detonante, la dinamite.

La scoperta pressoché simultanea dei metodi pratici di produzione industriale di carta e d'accelerazione dei metodi di stampa grazie all'energia a vapore produsse negli anni venti del secolo scorso il primo dei grandi mutamenti in cui da allora sarebbe incorsa la tipografia[16]. Il conseguente avvento del giornalismo moderno di massa produsse mutamenti nel modo di pensare non meno importanti di quelli a suo tempo indotti dall'alfabeto fonetico e dall'invenzione del torchio da stampa (le rivoluzioni «chirografica» e «tipografica»)[17]. La stessa funzione avuta da Lutero, dal torchio di Gutenberg, e dalla Bibbia in vernacolo all'inizio del sedicesimo secolo, fu svolta da Walters del «Times» e da Girardin della «Presse» all'inizio del diciannovesimo.

Pare sintomatico che il termine *magazine* — usato già nel diciottesimo secolo per indicare le spesse riviste settimanali e mensili di critica — fosse poi impiegato per descrivere concentrazioni sia di materiale esplosivo sia di giornalismo polemico[18]. La stampa operaia illegale degli anni trenta era, nelle parole di un osservatore francese, «semplicemente una macchina da guerra»[19]; e il fiorire dei quotidiani a basso costo dopo l'abrogazione del bollo sulla stampa non fece che aizzare la passione per il conflitto. Può darsi che la particolare e peculiare vena critica della cultura a stampa francese fosse dovuta al fatto che essa si sviluppò molto più sotto l'influenza di Rabelais e Montaigne che della Bibbia vernacolare. Come notava un rivoluzionario-giornalista negli anni quaranta del diciannovesimo secolo:

> Lo studio della stampa francese rivela una caratteristica sua propria, assolutamente peculiare e distintiva: per il fatto stesso di esistere, è rivoluzionaria [...] i grandi successi letterari, quelli che vivono attraverso i secoli, appartengono solo ad autori rivoluzionari[20].

Il potente ruolo della stampa durante la rivoluzione francese fece sì che i successivi sovrani di Francia temessero l'apparizione di nuovi Marat o Hébert. Napoleone acuì sistematicamente le restrizioni sulla stampa: «Se allento le

briglie sulla stampa, non potrò rimanere in sella per più di tre mesi», spiegava[21]. Dei settanta e più giornali a contenuto politico pubblicati nella regione parigina nel 1800, ne rimanevano solo quattro (e sotto controllo) nel 1811[22]. Napoleone vedeva nella stampa inglese uno dei suoi maggiori nemici, e praticò sforzi intensivi per controbatterla, influenzarla, e addirittura prezzolarla[23]. Il suo semi-ufficiale «Moniteur» non gli guadagnò molti sostegni; di fatto, «Napoleone può essersi fatto più nemici con questo sfortunato giornale che con i suoi cannoni»[24]. Durante la sua breve restaurazione dopo l'Elba, nel 1815, Napoleone ventilò la prospettiva di una libertà di stampa — così come poi fece la Carta del 1815 in seguito alla definitiva deposizione di Napoleone stesso.

Durante la restaurazione, il napoleonico «Journal de l'Empire» riprese il suo vecchio titolo di «Journal des Débats»; e la «generazione del 1815» concentrò le proprie energie dal campo di battaglia dell'impero a quello del giornalismo:

> con il crollo del sistema imperiale, quando le loro forze si piegarono esauste, i loro intelletti si destarono per soddisfare il bisogno d'attività: le opere dello spirito presero il posto delle fatiche del corpo[25].

Tutte le fazioni all'interno dell'assemblea — dalla Sinistra alla Destra — ebbero i loro giornali. I realisti reazionari «ultras», che boicottavano la nuova assemblea, si dotarono di voci a stampa così come i repubblicani radicali — troppo esagitati per accontentarsi dell'assemblea, e malcelati partigiani di una restaurazione napoleonica. Quale che fosse il loro taglio, i giornali erano organi politici di parte senza distinzione alcuna fra le funzioni di informazione e quelle di «deformazione». Solo qualche centrista vicino a Guizot realizzò qualcosa che si avvicinava al concetto di libertà d'espressione e tolleranza ideologica; e questi moderati venivano presi in giro come «dottrinari».

La polemica giornalistica in Francia trovò un'eco

particolarmente feconda fra i polacchi, i quali avevano l'abitudine di rafforzare frasi stantìe tramite ripetizione rituale, aggiungendovi inoltre un alone di eroico martirio[25]. Le restrizioni e la censura calarono sull'Europa centrale con i Decreti di Carlsbad del 1819, che furono seguiti in Francia dall'istituzione di una censura preventiva nel 1820. La libertà di stampa seguì una curva con sorti alterne — sebbene sempre decrescente — finché Carlo X non tentò di sospenderla completamente alla vigilia della rivoluzione del 1830.

In Francia come in Belgio, i rivoluzionari del 1830 guardavano

> al giorno in cui ogni cittadino avrà la possibilità di tenere una stampatrice in casa, proprio come oggi ha il diritto di tenere carta e penna[27].

Fra i tanti nuovi giornali, alcuni cominciarono a rivendicare il cambiamento sociale oltre a quello politico; e prospettive ben vaste erano implicite nei titoli stessi dei due più importanti: «Il futuro» e «Il globo».

Il primo numero de «Il futuro», il 16 ottobre 1830, segnò l'approdo dell'abate Lamennais al giornalismo a tempo pieno. Finché non fu condannato dal papa e il suo giornale non fu chiuso, due anni più tardi, Lamennais mise a soqquadro il mondo cattolico invocando l'alleanza della chiesa con il movimento rivoluzionario anziché con l'autorità costituita. Come ricorda uno dei suoi seguaci: «L'apparizione di questo giornale potè dirsi un evento non solo per la Francia, ma per l'intera chiesa cattolica»[28].

Più importante ancora fu «Il globo» di Pierre Leroux, con cui è praticamente iniziato il moderno giornalismo ideologico. In precedenza «Il globo» era stato l'organo del romanticismo, con uno staff

> giovane e libero da ogni attaccamento al passato [...] una nuova generazione [...] innamorata della libertà, desiderosa di gloria, soprattutto giovane. Con la semplice fede della gioventù nelle illusioni generose, nelle speranze senza limiti, essi si illusero di potere evitare gli errori dei loro padri, guadagnando cioè i lati positivi della rivoluzione ed evitandone i crimini[29].

Nell’ottobre del 1830, dopo che un certo numero dei suoi collaboratori liberali sul «Journal» aveva accettato incarichi nel governo di Luigi Filippo, Leroux trasformò «Il globo» in un orgasmo sansimoniano che divenne centrale nell’«evoluzione del romanticismo francese verso il socialismo»[30]. L’impegno al mutamento sociale fu ribadito nel solenne proclama: «La pubblicazione del “Globo” non è un’opera speculativa: è un’opera d’apostolato»[31]. Il giornale annunciò che sarebbe stato distribuito gratuitamente nelle nuove chiese sansimoniane che spuntavano ovunque in Francia, e di fatto fu disseminato in teatri, giardini, e così via. «Il globo» passò dalle duemilacinquecento copie del settembre 1831 alle quattromiladuecento del gennaio 1832[32]. I suoi corrispondenti provinciali avevano il compito di reclutare nuovi aderenti così come di produrre un flusso interno di notizie e una distribuzione esterna di propaganda [33].

Leroux ruppe presto con i sansimoniani, ma solo per poi propagandare con ancor maggior vigore la loro idea base di utilizzare i media come strumento di propaganda. Egli divenne quindi una specie di lessicografo-capo della sinistra rivoluzionaria — tramite la «Revue Encyclopédique» (dal 1831), «Nouvelle Encyclopédie» (dal 1834), la «Revue Indépendante» (di cui fu co-redattore con George Sand cedendo poi il posto a Louis Blanc nel 1842), e la «Revue Sociale» (dal 1843). Fu il primo a divulgare il termine «socialismo», un vocabolo dispregiativo per i sansimoniani («i quali vorrebbero trasformare l’umanità in una macchina») e il termine individualismo (un’ancor peggiore eresia inglese «che, in nome della libertà, cambia gli uomini in lupi feroci»)[34]. Egli diede una nuova accezione religiosa al termine «umanità»[35] e coniò il termine «solidarietà»[36] per la nuova dottrina che avrebbe dovuto unirla. Cadde poi lui stesso vittima della guerra delle etichette: dopo aver accusato i sansimoniani di voler costituire un «nuovo papato» con il loro *mot talismanique* di socialismo negli anni trenta, venne bollato della stessa

intenzione negli anni quaranta dall’astro nascente della critica, Saint-Beuve, il quale disse della «Revue Indépendante» che «il suo obiettivo è il comunismo e Leroux è il suo papa»[37].

Leroux subì una fascinazione quasi totemica per il nuovo medium, tanto che il suo attaccamento alla tipografia potrebbe anche essere definito edipico. Il primo articolo che scrisse apparve nel 1822 sotto il nome di sua madre, che era defunta l’anno prima; e questo articolo conteneva il progetto fantastico per una nuova tipografia — il *pianotype* — che avrebbe lavorato come un pianoforte facendo dell’atto stesso della composizione un’esperienza estetica[38] (un altro tipografo tentò un esperimento analogo a Lione, qualche anno più tardi). L’utopia tipografica anticipò direttamente le grandi aspettative sociali.

Dall’altra parte dell’Atlantico, Josiah Warren di Cincinnati tentò in concomitanza di propagandare il messaggio rivoluzionario in America tramite una concezione tipografica completamente nuova, che comprendeva una stampa ad alta velocità, battitura dei caratteri, piastrine per stereotipi, stampatrice a cilindri. Veterano della «nuova armonia» owenista, Warren fu forse il primo a divulgare nel Nuovo Mondo il termine «socialista». Alla fine egli precisò la sua miscela unica di anarchismo pacifista come «universologia» — sostenendo l’irrilevanza ormai totale delle forme di governo, e che l'opinione pubblica è il vero governo del mondo» (e di conseguenza che la stampa sarebbe dovuta diventare l’arma principale di questa «potenza di governo»)[39].

Mentre Warren si era opposto alla «formazione di società o qualsiasi altra combinazione artificiale»[40], Leroux meditò qualche nuovo principio di consorzio umano. Nello stesso 1833, quando Warren scrisse *Il rivoluzionario pacifista,* il fratello di Leroux, Jules, indirizzò un appello agli «operai tipografi» sulla «necessità di fondare un’associazione con la finalità di rendere i lavoratori proprietari degli strumenti di lavoro»[41]. L’ultimo grande giornale di Pierre Leroux fu il prodotto di una consociazione tipografica da lui fondata in una cittadina del Massif Central, con l’obiettivo di dare «un

tempio» all’umanità e garantire «una soluzione pacifica al problema del proletariato»[42].

L’autentica sfida alla stampa radicale venne meno dal governo quanto dalla borghesia. Nel 1836, Parigi rivoluzionò il giornalismo creando due testate vendute a metà del precedente prezzo e intese meno ad istruire quanto invece a distrarre. «La Presse» di Emile Girardin e «Le Siècle» di Dutacq apparvero quasi contemporaneamente in luglio spingendo il moderno giornalismo di massa sul palcoscenico della storia. La stampa quotidiana si prefiggeva ora lo scopo di «studiare bene il gusto generale e soddisfare costantemente le sue volubili esigenze *(ses mobiles exigences*)»[43]. Girardin tentò di garantire «la pubblicità dei fatti e non la polemica delle idee»[44]. Lui e Dutacq cercarono di sviluppare la tradizione già consolidata dei sensazionalisti *canards* — novelle giornalistiche d’invenzione che avevano visto l’esordio nel 1784 con la «scoperta» in Cile di una mostruosa arpia alta cinque metri e lunga sette, e che erano state incoraggiate da Luigi XVIII[45]. Altrettanto importanti furono i *romans-feuilletons,* che raggiunsero il pubblico proprio tramite il nuovo medium, a cominciare dallo straordinario succeso dei *Tre Moschettieri* di Alexandre Dumas sul «Siècle».

I nuovi quotidiani di massa andavano «al di là dell’ideologia», sostituendo l’intrattenimento alla politica, creando eroi letterari in assenza di veri eroi politici. Nel decennio che seguì al 1836, fu calcolato che i lettori di quotidiani a Parigi passarono da 70.000 unità a 200.000[46]. Il giornalismo divenne il sostituto sia della politica sia dell’istruzione in una società dove l’accesso alle università e al parlamento non fu quasi per niente facilitato durante lo stesso periodo. Come notava un francese nel 1838: «In un paese dove c’è più libertà che istruzione, la stampa tende a determinare (e non semplicemente a riportare) ciò che la gente pensa»[47]. Secondo questi, la stampa di massa stava edificando una «nuova democrazia» costituendo un tribunale del popolo che

sarebbe divenuto «più alto del tribunale dei giudici, del trono dei re, e, oso dire, anche dell’altare di Dio»[48].

## Il potere delle immagini

La caricatura divenne l’arma preferita del giornalismo radicale fin dal novembre del 1830, quando le vignette litografate del ventiduenne Honoré Daumier cominciarono ad apparire sul nuovo settimanale «La Caricature». Il termine «caricatura» veniva dall’italiano «caricare»: caricare un’arma, e c’era ben più di una piccola cartuccia nella nuova stampa litografica. La gente poteva essere più facilmente raggiunta da vignette che da parole: attraverso cioè il comune denominatore della sensazione piuttosto che dalla qualità — rara — della ragione.

La scelta degli effetti visivi, il «giornalismo fatto carne»[49], aiutò la pubblicistica ad approfondire ancor di più il suo criticismo sociale.

Luigi Filippo tentò senza successo di codificare i parafernalia visuali della tradizione rivoluzionaria in edifici pubblici e simboli civici: ma le immagini davvero indimenticabili che emergono dalla sua epoca non sono i monumenti costruiti per lui, bensì le caricature contro di lui. Daumier, il quale, per ironia della sorte, aveva fatto il suo apprendistato presso il Museo dei Monumenti di Francia, portò una vitalità tutta da scultore ai propri monumenti di satira politica contro il *roi-mitoyen.* Egli non fu scoraggiato né da sei mesi di reclusione, scontati dopo che ebbe ritratto il re come Gargantua nel 1832, né dalle restrizioni legali contro la caricatura nel 1835. Daumier scese sul campo fecondo della satira sociale contro la borghesia in generale. Nel suo quotidiano «Le Charivari» oltre che su «La Caricature» e un altro nuovo giornale, «Le Corsaire», la sua raffigurazione della borghesia come «pancia legislativa» di tronfio egoismo stimolò la coscienza di classe più di qualsiasi pamphlettista socialista.

Non c'erano parole che potessero cancellare l'effetto delle sue vignette una volta che avessero fatto presa sull'immaginazione popolare. Lamennais osservava che «lo spirito e il talento si mettono così dalla parte della repubblica»[50]. Le sue litografie pastellate furono il primo mezzo veramente economico per riprodurre un disegno «inalterato, proprio come l'artista lo aveva fatto»[51] e non richiedeva la posa del soggetto rappresentato. Ai giorni di Daumier il dipartimento della Senna vedeva l'attività di 24 officine litografiche con 180 torchi e 500 addetti.

La litografia di Daumier fornì al giornalismo moderno un indelebile stereotipo negativo della società borghese; e molti dei suoi modelli furono successivamente assunti in modo pressoché letterale nella cultura satirica dell'Urss.

Il moltiplicarsi delle innovazioni tecnologiche — l'avvento di un servizio regolare di navi a vapore in tutta Europa negli anni trenta, e lo sviluppo delle linee ferroviarie — spianarono al giornalismo di massa la possibilità di diffondere le proprie vignette sull'«arcobaleno di tutti i sentimenti del mondo». Se ci vollero due mesi perché Giorgio IV apprendesse della morte di Napoleone nel 1821, nel 1840 le notizie erano trasmesse da Londra a Parigi (per piccione viaggiatore) in sette ore[52]. L'era del corrispondente dall'estero e della agenzia stampa nacque nel 1835, quando Charles Havas, un fabbricante d'armi che parve intuire la potenza esplosiva della stampa, costituì l'«Agence Havas» di Parigi. La telegrafia elettrica divenne per la prima volta parte integrante del nuovo servizio stampa con il «Morning Chronicle» di Londra nel 1845 [53] . Nel 1849, a Berlino fu creato da Bernard Wolff un ufficio di corrispondenza telegrafica; e queste due agenzie telegrafiche furono ben presto affiancate da una terza — e più importante — agenzia, quando la Reuters d'Inghilterra estese le sue linee da Bruxelles ad Acquisgrana nel 1850 completando inoltre la via cavo Dover-Calais nel 1851. Alla fine del decennio le tre agenzie si scambiavano notizie, e nell'arco di altri dieci anni sarebbero giunte ad una divisione dei servizi su scala

mondiale[54].

Tuttavia, la creazione di un *network* su scala mondiale non condusse alla pace, portando anzi ad un'inarrestabile rincorsa alle avventure all'estero: la nuova tecnologia telegrafica indusse all'eccitazione per l'intervento all'estero permettendo contemporaneamente un più facile controllo all'interno. La rete di comunicazioni telegrafiche sviluppata in Inghilterra negli anni quaranta permise l'efficace e uniforme repressione del movimento cartista[55], proprio come la ferrovia avrebbe facilitato la repressione napoleonica dei disordini parigini al di là della Manica.

Il giornalismo rivoluzionario aveva tentato di mobilitare le orecchie oltre agli occhi — con la fondazione di giornali come «La Ruche Populaire» edito nel 1839 dal cantautore folk sansimoniano Jules Vinçard. I tedeschi, in particolare, svilupparono uno stile che si potrebbe quasi definire incantesimale: già nel 1818-1819, il «Patriot» di Weimar (organo dei rivoluzionari «incondizionabili» all'interno della *Burschenschaften)* manifestò il suo programma in un *Grosses Lied* — «Ein Reich [...] ein Gott, ein Volk, ein Wille»[56] — in un tono che suona di sconvolgente anticipazione dei rituali nazisti di Norimberga del 1934. Adolf Ludwig Folien, fratello di Karl Folien, sosteneva che «i giornali sono il vento che fa cambiare la situazione atmosferica»[57]. Egli tentò di stimolare una rivoluzione popolare di massa in Germania tramite una propaganda giornalistica basata ampiamente su inni e canzoni all'eroismo e al sacrificio; e il suo libretto di canzoni, *Voci libere della balda giovinezza,* aiutò Karl Sand a concepire l'assassinio politico nel 1819 con l'invocazione di una schiera di modelli storici, da Guglielmo Tell al sud-tirolese contemporaneo Andreas Hofer[58].

All'inizio degli anni quaranta, la stampa tedesca comunista in Svizzera presentava un elemento semireligioso che ricordava le canzoni corali e la lettura di preci in famiglia all'epoca della Riforma. Furono stampate in una gran varietà di forme canzoni e letture corali, idonee ad essere espresse nell'ambito delle

assemblee operaie piuttosto che attorno al focolare della famiglia borghese. C’era anche un «Padrenostro comunista»:

> Also sei’s! In deinem heil’gen Namen
> Werfen wir dennalten Trödel um:
> Keine Herrn und keine Diener! Amen!
> Abgeschaft das Geld und Eigentum![59].
> [Così sia! Nel tuo sacro nome
> Noi rovesceremo tutta la vecchia spazzatura;
> Né servi né padroni! Amen!
> Il denaro e la proprietà privata saranno aboliti!]

## *Il giornalismo ideologico in Germania e Russia*

Questa mobilitazione emotiva per mezzo della stampa concorse a creare un concetto quasi religioso del giornalismo all’interno della più recente generazione di fuorusciti tedeschi e russi. Disperati per il fallimento del Quarantotto, essi svilupparono la nuova idea che il giornalista non dovesse semplicemente essere un «apostolo», ma anche un profeta e un sacerdote. Essi condividevano la convinzione espressa un secolo più tardi da un comunista, secondo il quale la propria anima sarebbe stata «dannata in eterno» se non avesse espletato i propri sacri doveri quotidiani: «Consideravo la mia professione alla stregua di una religione. Il mio articolo quotidiano era il mio sacramento quotidiano»[60]. Tale vocazione ideologica fra i giornalisti comunisti della metà del ventesimo secolo altro non era per molti versi che il risultato posposto della rivoluzione nell’ambito dei mezzi di comunicazione verificatasi un secolo prima: la scoperta del termine «comunismo» nel giornalismo degli anni quaranta, e la connessione fra giornalismo ideologico e organizzazione rivoluzionaria nei successivi anni cinquanta del diciannovesimo secolo.

La Londra vittoriana fu la città sacra della nuova fede nel potere della stampa. Mill aveva scritto che «la

sovversione delle istituzioni costituite è semplicemente una conseguenza della precedente sovversione delle opinioni costituite»[61]. Fondando nel 1837 sia l'ala radicale del movimento cartista sia l'Associazione Democratica, Julian Harney aveva sottolineato la dipendenza di entrambe dal supporto giornalistico: «Una nuova era potrà cominciare» solo con la «liberazione della stampa»[62]. Il precursore del comunismo Théophile Thoré si difese al suo processo nel 1840 come una specie di Socrate che avesse sostituito l'inchiostro tipografico alla cicuta filosofica:

> Grazie alla stampa e all'editoria, disponiamo oggi di mezzi di propaganda intellettuale che gli antichi non potevano neppure immaginare. Senza dover andare a predicare nelle botteghe e sulle piazze, ora possiamo inviare i raggi del nostro pensiero direttamente ai cuori degli uomini di buona volontà [63].

Barmby era convinto che i media rimpiazzassero Cristo oltre che Socrate:

> Dalla scoperta della stampa tipografica [...] la missione del pubblicista ha poco alla volta preso il posto di quella del prete, il tavolo da lavoro è diventato più utile del pulpito, l'editoriale del sabato più incisivo e salvifico dello strascicato sermone della domenica [64].

La credenza nella funzione sacerdotale del giornalismo radicale indusse a sentimenti di successione apostolica fra i giornali. La tradizione rivoluzionaria ungherese fu costruita sul potere carismatico espresso da Laszlo Kossuth nel suo quotidiano «Pesti Hìrlap» (Giornale di Pest), che passò nei primi sei mesi del 1841 da sessanta a cinquemila abbonati[65]. La tradizione rivoluzionaria russa si rinsaldò analogamente attorno al fascino del giornalista radicale degli anni quaranta del secolo, Vissarion Belinskij. Il suo esempio di appassionata protesta sulle colonne di «spessi giornali» legittimò l'impulso rivoluzionario e compensò la mancanza di un'opposizione politica. La linea di successione apostolica scattò alla morte di Belinskij nel 1848: Cernysevskij e Dobroliubov de «Il Contemporaneo» alla fine degli anni cinquanta e all'inizio degli

anni sessanta, Pisarev de «Il mondo russo» a metà degli anni sessanta, e Mikhajlovskij sul primo giornale dello stesso Belinskij, «Gli annali della madrepatria» alla fine degli anni sessanta e all'inizio degli anni settanta[66].

Si potrebbe dire che il vero giornalismo ideologico sia nato per molti aspetti con i giovani hegeliani dei primi anni quaranta del diciannovesimo secolo. Come membro di questa *cotérie,* Marx prese parte al progetto di giornali che poi non avrebbero mai visto la luce («Zeitschrift für Theaterkritik» e «Archiv des Atheismus»[67], oppure collaborò ad altri («Deutsche Jahrbücher» e «Rheinische Zeitung»); e divenne quindi leader polemista nel 1842 all'età di ventiquattro anni quando fu fatto redattore capo del «Reinische Zeitung». Questo giornale si pose subito in concorrenza con l'«Augsburger Allgemeine Zeitung» fino ad allora dominante. Nel mondo tedesco la stampa politica avrebbe finito per affermarsi prima ancora dell'associazionismo politico legale: Marx spiegò i vantaggi di questo processo inverso negli auguri di Capodanno 1843 sul suo giornale, sostenendo che la stampa tedesca avrebbe potuto svolgere un'esaltante funzione pedagogica nel risveglio dell'immaginazione politica, e non semplicemente accordarsi con gruppi d'interesse — come nel caso inglese e francese — per rendere conto alle «esistenti forme di potere». La giovanissima stampa tedesca non doveva limitarsi ad esprimere passivamente «i pensieri, gli interessi della gente. Dovete prima crearli, o, piuttosto, attribuirli alla gente: dovete creare uno spirito di parte»[68].

Dunque, nell'ottica di Marx il giornalismo aveva la responsabilità di creare uno «spirito di parte», il diretto antenato del *partiinost*' di Lenin: per entrambi questo desiderio di creare uno spirito di parte precedette l'idea chiara di partito politico. Il più recente studioso del periodo in questione afferma che si debba parlare di un «partito della "Neue Reinische Zeitung"» durante questo periodo piuttosto che di un «partito della Lega dei comunisti»[69]. A Londra Marx si tuffò profondamente nel giornalismo, arricchendo i suoi articoli

con materiale tratto dal British Museum e dalla stampa quotidiana, abbondantemente nutrita dalla agenzia Reuters News. Questa attività giornalistica potrebbe essere la spiegazione del perché Marx non abbia mai portato a termine il suo capolavoro, *Il capitale.*

Le principali dispute di Marx con Weitling e Proudhon prima della rivoluzione del 1848, e con Stephan Born durante la stessa, furono per molti versi quelle dell'intellettuale contro l'artigiano all'ombra della macchina tipografica. Marx poneva in primo piano i simboli politici e le prospettive strategiche del nuovo giornalismo, mentre i suoi oppositori erano preoccupati delle questioni concrete relative alla situazione operaia locale — a volte relative ai soli tipografi. La diatriba Marx-Proudhon fu, a questo rispetto, una ripetizione amplificata dell'antagonismo fra giornalisti intellettuali (fra cui i primi «comunisti» francesi) e il proletario «L'Atelier» dell'inizio degli anni quaranta.

Individui con esperienza personale diretta di lavoro manuale come Born e Proudhon svolsero un ruolo maggiore negli eventi del Quarantotto di quanto non facessero i suoi protagonisti cerebrali come Marx. Fra i tipografi particolarmente attivi a livello politico è necessario ricordare Claude Anthime Corbon, vice-presidente dell'assemblea costituente; e George Duchène, delegato dei tipografi alla Commissione del Lavoro nel 1848 e fondatore del foglio proudhoniano «Le Représentant du Peuple». Questo giornale e i suoi successori, «Le Peuple» e «La Voix du Peuple» esercitarono una grande influenza nella Parigi rivoluzionaria; e il giornale di Lipsia, «La fratellanza», edito da due operai tipografi della «lega Gutenberg», generò una rete di fogli in tutta la Germania, e ispirò i primi giornali operai altrove: «L'araldo» di Praga, e il «Giornale dei lavoratori» di Budapest[70].

Negli anni quaranta del diciannovesimo secolo, la vita dello staff editoriale e tipografico di un giornale radicale divenne una specie di modello per la nuova società. Qui c'era infatti un autentico senso di comunità costruito attorno alle pagine destinate a rivolgersi direttamente alla gente comune, nel

linguaggio di tutti i giorni. Esisteva un equilibrio, un'armonia, fra lavoro del braccio e lavoro della mente; il conflitto uomo-macchina non era ancora presente poiché la moderna linotipia non era ancora entrata nella bottega artigiana, e il prodotto della stampa tipografica era tutto a profitto dell'umanità anziché di qualche misterioso proprietario.

Fu proiettata un'ipotesi alternativa sia al nuovo sistema economico spersonalizzante della borghesia sia ai meccanismi legali e politici che questa offriva alla classe operaia. In Inghilterra, Belgio, Svizzera, oltre che in Francia, i tipografi cominciarono a formare associazioni e ad organizzare banchetti nel periodo 1849-1851, seguendo lo slogan: «Verso l'istituzione di una massoneria tipografica universale!»[71].

Questo semplice ideale artigiano di una solidarietà umana incontaminata dalle macchine e dalle burocrazie era naturalmente destinato allo scacco di fronte al soverchiante sviluppo industriale della seconda parte del diciannovesimo secolo. Ma sopravvisse la convinzione che un foglio stampato potesse essere la voce genuina della rivoluzione popolare a venire — e il suo laboratorio tipografico-editoriale una sorta di modello per un nuovo stile di vita comunitario.

Proudhon perpetuò questa idea anche dopo che la Guardia Nazionale ebbe devastato il suo ufficio, distruggendo il torchio da stampa e rovinando i tipi. Nella repressione che seguì, il suo collaboratore Duchène fu sottoposto a tante accuse e multe che non potè fare a meno di rivolgersi annoiato al pubblico ministero e dirgli; «L'addition, s'il vous plaît[72].

Sebbene il «conto» ammontasse a 50.000 franchi e dieci anni di prigione, Proudhon fu ben presto di nuovo in libertà per resuscitare «Le Peuple» come «La Voix du Peuple» il primo ottobre 1849, con Aleksandr Herzen come collaboratore e sostegno finanziario[73]. Il fuoriuscito russo e i suoi amici salvarono Proudhon dalle grinfie di Emile Girardin, che aveva riconosciuto il talento di Proudhon e tentato di cooptarlo prospettandogli un appoggio finanziario[74]. Dopo la chiusura dei fogli proudhoniani, la «Voix» e «Le peuple de 1850»,

Girardin riuscì infine ad inglobare buona parte del personale e del vocabolario del giornalismo rivoluzionario per il suo nuovo giornale del 1851, «Le Bien-Etre Universel»[75]. Era difficile promettere qualcosa di più di un «benessere universale», e l'enorme edizione in centomila copie impressionò Napoleone III, che a sua volta fece proprie le sottili tecniche di cooptazione e distrazione tipiche di Girardin.

I suoi giornali fecero di Proudhon il principale portavoce dell'alternativa sociale rivoluzionaria al dominio centralistico della borghesia in Francia. E Herzen, che ricevette il battesimo come giornalista rivoluzionario collaborando alle pubblicazioni di Proudhon, trasferì in Russia questa tradizione, fondando nel 1857 a Londra il primo periodico rivoluzionario illegale della storia russa: «Kolokol» (la campana).

La pubblicazione di Herzen elettrizzò una Russia disperata per la sconfitta di Crimea, rinnovando l'illusione che certe aspettative sarebbero state attese sotto il nuovo zar, Alessandro II. Herzen era avvantaggiato anche dal fatto che nel corso degli anni quaranta lo strumento giornalistico si fosse affrancato, nel mondo tedesco e slavo, dalla dipendenza dall'università — con tutta la sua speculazione astratta e le sue lezioni prolisse e slegate dalla realtà quotidiana. Quando Belinskij («il Vissarion furioso») trasformò il vecchio foglio di Puškin, «Gli annali della madrepatria», in un organo di attiva critica sociale, «il mondo della politica in miniatura», nel 1842[76], i funzionari di polizia, allarmati, considerarono il giornale come un «partito»[77]. I romanzi socialisti di George Sand furono tradotti in russo, e con essi la critica francese più radicale; e un rapporto della polizia segreta identificò il «partito di Belinskij» con il «panteismo, comunismo, socialismo [...] e robespierrismo»[78].

Belinskij morì poco prima dello scoppio della rivoluzione del 1848, alla quale la Russia non prese parte alcuna, piombando invece in un cupo periodo di reazione. Herzen tentò di colmare questa lacuna propagandando l'idea che l'iniziativa

rivoluzionaria dovesse passare dall'Ovest all'Est, soprattutto alla Russia con il suo comunitarismo contadino e la sua ostilità alle istituzioni borghesi. Herzen proiettò sulla comune contadina russa lo stesso entusiasmo che i suoi amici francesi Michelet e Proudhon avevano provato per il comunitarismo dei pescatori di Bretagna e degli artigiani del Giura, rispettivamente. La peculiare concezione del populismo rivoluzionario russo secondo cui la comune avrebbe costituito la base del nuovo ordinamento sociale fu inaugurata da Herzen in una lettera che egli scrisse dalla riviera francese a Michelet, durante i giorni bui del 1850[79].

Molti scritti di o su Michelet e Proudhon (oltre che su Mazzini, Victor Hugo, e altri) furono inclusi nell'almanacco «Stella polare», che apparve per la prima volta nell'estate del 1855, segnando l'inizio di una stampa russa non censurata. Operando dapprima con lito poi con le lastre tipografiche trasportate in buona parte a mano da Parigi, Herzen e Ogarev stamparono sulla copertina la figura dei cinque decabristi giustiziati e acclusero all'interno lavori di Belinskij[80].

Una rete di corrispondenti segreti all'interno del paese costituì il nucleo dei futuri movimenti rivoluzionari russi[81]. La «Stella polare», insieme con «La campana», il supplemento che uscì sempre più di frequente finendo poi per sostituire la testata-madre, diede il via a Londra ad una vasta campagna di sensibilizzazione che portò alla creazione del populismo rivoluzionario. Arrivando presto a tirature di 2.500-3.000 copie per numero, «La campana» coniò i suoi due grandi slogan: «verso il popolo» e «terra e libertà». Verso l'autunno del 1858 cominciarono ad apparire pubblicazioni studentesche illegali in risposta, e sovente a deliberata imitazione della «Campana» di Herzen — come suggeriscono i tipici titoli: «La voce vivente», «Il mio campanello», «L'ultimo rintocco», «L'eco»[82].

La nascita del nuovo estremismo russo è almeno in parte imputabile alla scoperta della «Campana» di Herzen da

parte di un giovane studente aristocratico di Mosca, Piotr Zaičnevskij. La sua immaginazione si scatenò alla lettura della parola «socialista» su «quasi ogni pagina» di Herzen; e il giovane decise di profondere le proprie energie «alla ricerca di ogni possibile occasione per ottenere dei libri che parlassero di questo»[83]. Segretamente egli utilizzò la litografia, impiegata per riprodurre le lezioni universitarie, cominciando nel 1859 a stampare copie degli scritti rivoluzionari occidentali. Stava preparando la traduzione di *Cos'è la proprietà?,* di Proudhon, quando venne arrestato — nel 1861. I funzionari allarmati condussero un'inchiesta sulla stampa, appurando che solo 96 delle 150 stampatrici private a Mosca lavoravano con regolare autorizzazione[84].

Cominciò la sorveglianza, e la repressione scattò di nuovo quando Zaičnevskij si unì a un gruppo studentesco noto come «la Società dei comunisti» e formò «la prima stampa russa libera» alla fine dell'anno. Trasferitasi per sfuggire alla polizia da Mosca a Riazan, questa società — la prima che assumesse i termini «socialista» e «comunista» su terra russa — diede inizio alla lunga tradizione russa di temerarietà rivoluzionaria distribuendo in gesto di sfida i suoi opuscoli all'interno della cappella del Palazzo d'inverno durante le funzioni del lunedi di Pasqua del 1862[85]. E in maggio pubblicò l'incendiario manifesto *Giovane Russia.*

Questo importante manifesto del terrorismo rivoluzionario indicava nei giornalisti i dirigenti del «partito rivoluzionario» nella sua lotta per il potere contro il «partito imperiale». Zaičnevskij rimproverava a Herzen di essere scivolato nel riformismo e nel liberalismo per non avere capito che «è ormai tempo di suonare la campana d'allarme (*nabat*) e incitare il popolo alla rivolta, e non di gingillarsi con parole d'ordine liberali (*liberal'nichat')»*[86]*.* Zaičnevskij aveva dunque trovato il nome — «Nabat» — per il principale giornale del giacobinismo cospirativo russo che sarebbe stato successivamente pubblicato all'estero dal suo amico e collaboratore Piotr Tkacëv[87].

Nel 1862, un gruppo diverso — che comunque proveniva dalla medesima sottocultura di giornalismo rivoluzionario — assunse lo slogan di Herzen «terra e libertà» come nome di un'organizzazione rivoluzionaria segreta in Russia. L'organizzazione trasse ispirazione da una pubblicazione illegale del 1861, audacemente stampata in quattro edizioni nella tipografia dello stato maggiore imperiale a Pietroburgo. Terra e Libertà si formò verso la fine del 1861 attorno allo staff editoriale del giornale pietroburghese «Il contemporaneo»[88]; e prese subito contatto con «La campana» che pubblicò a Londra il suo proclama del 1862, *Alla giovane generazione,* e successivamente edizioni speciali per i soldati, i polacchi, e i cospiratori in patria. Nell'autunno del 1862, Terra e Libertà inviò all'estero il suo miglior tipografo che impiantò una nuova stamperia a Berna, trattando della possibilità di unirsi all'iniziativa editoriale di Herzen a Londra[89] — o magari di prenderne il posto. Poi nel 1862, Terra e Liberta cominciò a pubblicare le sue parole d'ordine in Russia su di un altro foglio illegale: «Libertà».

Il martirologio del movimento fu incrementato con l'arresto e il processo dei suoi principali scrittori, Mikhail Mikhailov, il giovane poeta presunto autore de *Alla giovane generazione,* e Nikolaj Cernysevskij, il critico letterario radicale che avrebbe poi scritto in prigione *Che fare?,* un'esortazione romanzata al sacrificio dei propri interessi e alla vita comunitaria. Lenin non fece che continuare una lunga tradizione di venerazione mista ad imitazione di Cernysevskij quando mutuò quel titolo per la sua fondamentale opera sul nuovo tipo di partito rivoluzionario, il *Che fare?*[90]*.* Nello stesso tempo, Lenin mutuò il titolo del suo giornale «Iskra» (La scintilla) dal foglio dello stesso nome fondato da un altro scrittore legato a Terra e Libertà, V.S. Kurokin. Poeta, caricaturista, e traduttore delle canzoni rivoluzionarie di Béranger, Kurokin fondò, insieme con un vignettista, la sua «Iskra» nel 1859, dando il via ad una satira della borghesia sullo stile di Daumier. Ci fu pure un'altra «Iskra» fra le pubblicazioni studentesche illegali; e nel 1862,

un’altra delle future testate giornalistiche leniniane, la «Pravda», fu anticipata nel giornale di un bielorusso seguace di Cernysevskij: «Mužitskaia Pravda» (Verità contadina)[91].

Terra e Libertà non anticipò Lenin solo nelle parole, ma anche nella tecnica fondamentale dell’uso dell’attività giornalistica per l’organizzazione oltre che per l’educazione del movimento rivoluzionario. La centralità del giornalismo per la tradizione rivoluzionaria russa fu saldamente confermata nei cinque anni che seguirono al primo rintocco della «Campana» di Herzen. Ma Terra e Libertà fu schiacciata e il giornalismo rivoluzionario fu sommerso nel 1863 dal nazionalismo reazionario che dilagò in Russia a seguito della sollevazione polacca. Dobbiamo ora rivolgere l’attenzione al tramonto del nazionalismo rivoluzionario nella maggior parte d’Europa e al sorgere della stampa contro-rivoluzionaria di massa nel terzo quarto del diciannovesimo secolo.

*Note al capìtolo undicesimo*

1 Marrast, *La presse révolutionnaire,* in *Paris révolutionnaire,* cit., p. 348.

2 Robertson, *1848,* cit., p. 37.

3 Postgate, *Revolution,* cit., p. 167; Robertson, *1848,* cit., pp. 28, 40-41; Weill, *Journal,* cit., pp. 225.

4 H. Innes, *The Bias of Communications,* Toronto, 1951, come parafrasato in G. Seldes, *The New Mass Media: Chllenge to a Free Society,* Washington, 1968, p. 9.

5 Secondo Gans, *Origine,* cit., p. 81.

6 Vedi l’articolo di G. Holyoake sul *Dictionary of National Biography,* vol. IX, pp. 750-51; e, dello stesso autore, *Life of Henry Hetherington,* pubblicato lo stesso anno della morte di Hetherington, London, 1849.

7 J. Harrison, *Utopianism and Education. Robert Owen and the Owenites,* New York, 1968, p. 9.

8 Morton, *Utopia,* cit., p. 135.

9 Fahmy-Bey, *L’aventure,* cit., p. 30.

10 A. Booth, *Saint-Simon and the Saint-Simonians,* London, 1871, p. 194.

11 Bertrand, *Histoire,* cit., pp. 436-439; e per la funzione degli emigranti stranieri nella prosecuzione della tradizione giornalistica e rivoluzionaria in Belgio, vedi Battistini, *Esuli italiani in Belgio,* cit., pp. 173-306.

[12] Bertrand, *op. cit.,* p. 440.

[13] H. Förder, *Marx und Engels am Vorabend der Revolution; die Ausarbeitung der politischen Richtlinien für die deutschen Kommunisten (1846-1848),* 1960, pp. 75-95.

[14] Cornu, *Marx et Engels,* cit., vol. I, pp. 253 ss.

[15] *Gründungsdokument,* cit., pp. 14-16; McLellan, *Marx,* cit., pp. 152-153.

[16] G. Weill, *Le Journal. Origines, évolution et rôle de la presse périodique,* 1934, pp. 195 ss. per un succinto resoconto dei cambiamenti. Vedi anche L. Radiguer, *Maîtres imprimeurs et ouvriers typographes,* 1903, pp. 167 ss. per la tecnologia e la sociologia dei cambiamenti.

[17] W. Ong, *The Presence of the Word,* New Haven, 1967; trad. it. *La presenza della parola,* Bologna, Il Mulino, 1970, usa questi due termini per indicare i due passaggi di superamento della tradizione orale. Più in generale, per quanto meno sistematicamente, vedi M. McLuhan, *Understanding Media; the Extensions of Man,* New York, 1964; trad, it., *Gli strumenti del comunicare,* Milano, Garzanti, 1977 e l'opera di Innes che a lui si ispira largamente. Un'utile bibliografia sulla rivoluzione tipografica si trova in E. Eisenstein, *Some Conjectures about the Impact of Printing on Western Society and Thought: A Preliminary Report,* in «Journal of Modern History», mar. 1968, pp. 1-56.

[18] J. Kirchner risale alle origini del termine dall'arabo mahàzin all'italiano «magazzino» fino all'Inghilterra e poi alla Germania nel 1747, in *Die Grundlagen des deutschen Zeitschriftenwesens,* Leipzig, 1928, parte I, pp. 126-127. Questa storia tedesca (così come le storie russe) è ricca in dettagli, ma non integra il suo particolare soggetto nel contesto storico generale.

[19] L. Faucher, *La presse en Anglaterre,* in «Revue des Deux Mondes», 15 sett. 1826, pp. 692. La data e le pagine di riferimento di questo prezioso articolo sono citate erroneamente in L. O'Boyle, *The Image of the Journalist in France, Germany, and England, 1815-1848,* in «Comparative Studies in Society and History», apr. 1968, p. 314.

[20] Marrast, in *Paris révolutionnaire,* cit., p. 306.

[21] Citato in C. Ledré, *Histoire de la presse,* 1958, p. 158.

[22] *Ibidem.*

[23] E. Hamburger, *Episodes de la lutte entre Napoléon 1er et la presse anglaise,* in «Chaiers de la presse», ott.-dic. 1938, pp. 617-623. L'autore sconta nella sua ricerca l'insufficiente attenzione prestata dagli storici a questo soggetto, ma egli stesso trascura H. Klein, *Napoleon und die Presse. Napoleons Kampf gegen die Presse,* Bonn, 1918; e anche A. Periner, *Napoléon journaliste,* 1919.

[24] Duchessa d'Abrantes, *Mémoires,* citato in Ledré, *Histoire,* cit., p. 160.

[25] Etienne Arago, in *Paris révolutionnaire,* cit., p. 405.

[26] È l'unica parte del giornalismo radicale che sia stata attentamente studiata nella lessicologia e nelle tradizioni durante l'importante periodo formativo: vedi Peplowski, *Slownictwo i frazeologie.* L'impatto della tradizione polacca su Francia e Europa è affrontato nelle opere di L. Gocel, in parte riassunte nel suo *Les débuts de la presse de la grande émigration polonaise en France et son charactère clandestin (1832-1833),* in «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine», apr.-giu.

1968, pp. 304-320.

27 A. Saint-Prosper, *Du Monopole de l'imprimerie,* 1831, citato in Radiguer, *op. cit.,* p. 190.

28 C. Sainte-Foy, *Souvenirs,* p. 146, citato in Louis, *Histoire,* cit., p. 438. Lamennais concorse alla diffusione dell'impulso rivoluzionario ben oltre gli intellettuali rivoluzionari, insistendo sul carattere cristiano delle sollevazioni polacca e belga; vedi in particolare C. de Coux, *Des sociétés secrètes en Italie,* in «L'Avenir», 23 apr. 1831.

29 Dubois, precedente redattore, citato in A. Lavi, *«Le Globe»; Sa fondation — sa redaction — son influence d'après des documents inédits,* in *Seances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques,* vol. CLXI, 1904, pp. 588-590.

30 Evans, *Socialisme,* cit., p. 34. A cominciare dal 18 luglio 1831, «Le Globe» fu formalmente sottotitolato «Giornale della dottrina di Saint-Simon»: vedi G. Weill, *L'Ecole Saint-Simonienne,* 1896, pp. 65 ss.

31 Citato da «Le Globe», 9 sett. 1831, in J. Vidalenc, *Les techniques de la propagande saint-simonienne à la fin de 1831,* in «Archives de Sociologie des Religions», lug.-dic. 1960, p. 8.

32 Vidalenc, *op. cit.,* pp. 8, 14; e anche p. 12 per «l'originalità e la vastità di questa propaganda».

33 *Ibidem*, pp. 13 ss. Vedi p. 19 per una mappa delle chiese sansimoniane e corrispondenti in tutta la Francia.

34 Citato dal suo articolo, *De l'individualisme et du socialisme,* in Evans, *Socialisme,* cit., pp. 223-224. L'articolo apparve per la prima volta sotto un titolo diverso in «Revue Encyclopédique», ott. 1833, pp. 94-117, ma fu pubblicato come tale solo nel 1834.

35 Vedi in particolare il suo *De l'Humanité, de son principe, et de son avenir, où se trove exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite, et l'enchaînment du Mosaisme et du Christianisme,* 2 voll., 1840, 1845[2]. Investendo questo termine di significato sociale radicale, egli ne preparò l'impiego come titolo del primo organo del socialista Jean Jaurès, da cui fu poi tratto il nome del quotidiano dell'attuale partito comunista francese.

36 Questo termine ha avuto una fortuna variegata, ed è stato anche adottato dalla Destra: vedi J. Hayward, *Solidarity; The Social History of an Idea in 19th Century France,* in «International Review of Social History», IV (1959), pp. 261-284.

37 Citato in Evans, *op. cit,,* p. 39.

38 Originariamente intitolato *Nouveau procédé typographique qui réunit les avantages de l'imprimerie mobile et du stéréotype,* ristampato come *D'une nouvelle typographie,* in «Revue Indépendante», gen. 1843. Vedi Evans, *Socialisme,* cit., p. 240.

39 Warren, *Manifesto,* Berkeley Heights, 1952 (orig. 1841), p. 6.

40 *Ibidem,* p. 1.

41 J. Leroux, *Aux ouvriers typographes. De la nécessité de fonder une*

*association ayant pour bout de rendre les ouvriers propriétaires des instruments de travail,* 1833.

42 Rispettivamente dal titolo e dall'epigrafe del suo «Revue sociale ou solution pacifique du problème du prolétariat». Dopo il colpo di stato di Napoleone III, Leroux finì i suoi giorni sull'isola di Jersey dedicandosi ad esperimenti agricoli che tenessero vivo — per quanto miniaturizzato — il suo ideale.

43 Prospetto di «Le Siècle», 23 giu. 1836, citato in V. Ainvelle, *La Presse en France. Genèse et évolution de ses fonctions psycho-sociales,* 1965, p. 205.

44 *«Publicité des faits et non polémique des idées»*, in *ibidem.*

45 Hatin, *Histoire,* cit., pp. 149-152; anche J.P. Seguin, *Nouvelles à sensation. Canards du XIXe siècle,* 1959.

46 *Ibidem,* p. 202.

47 Edouard Alletz, *De la démocratie nouvelle,* 1838, vol. II, pp. 65-66.

48 *Ibidem,* p. 64.

49 Definizione di Charles Philipon, fondatore de «La Caricature», citato in O. Larkin, *Daumier. Man of His Time,* New York, 1966, p. 14. Sulla storia successiva e sul significato sociale della caricatura politica nel mondo contemporaneo, vedi la bibliografia in L. Streicher, *David Low and the Sociology of Caricature,* in «Comparative Studies in Society and History», VIII (1965-1966), n. 1, pp. 1-2; e parecchi altri articoli sull'argomento in successivi numeri dello stesso periodico, in particolare W. Coupe, *The German Cortoon and the Revolution of 1848,* in *ibidem,* IX (1967), n. 2, pp. 137-167.

50 Lamennais, *Correspondance,* vol. II, p. 321, citato in Hatin, *Histoire,* cit., p. 146; anche pp. 144 ss. e Ledré, *La presse,* cit., pp. 142 ss.

51 Joseph Pennel, citato in Larkin, *Daumier,* cit., p. 15. Vedi anche A. Blum, *La caricature politique sous la monarchie de juillet,* in «Gazette des Beaux-Arts», mar.-apr. 1920, pp. 257-277. Naturalmente, i rivoluzionari non utilizzavano la litografia solo per vignette satiriche. Louis Kossuth, giovane delegato alla dieta ungherese del 1834, sfruttò il procedimento per pubblicare il *procès-verbal* di quel corpo fino ad allora segreto: vedi Weill, *Journal,* cit., pp. 188-189. La caricatura fiori per breve tempo anche in Prussia, fra il ritiro della censura sulla riproduzione litografica nel maggio del 1842 e il rilancio della repressione poliziesca nel febbraio del 1843: vedi K. Koszyk, *Deutsche Presse in 19. Jahrhundert,* 1966, p. 88.

52 A. Chesnier du Chesne, *L'Agenge Havas,* in «Cahiers de la Presse», gen.-mar. 1938, p. 106.

53 Weill, *Journal,* cit., p. 199.

54 Koszyk, *Deutsche Presse,* cit., pp. 212-213.

55 F. Mather, *The Railways, the Electric Telegraph and Public Order during the Chartist Period, 1837-48,* in «History», feb. 1953, in partie., pp. 48-51.

56 W. Schroder, *Politische Ansichten und Aktionen der «Unbedingten» in der Burschenschaft,* in «Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Jena», XV (1966), n. 2, p. 236.

57 *Ibidem,* p. 235.

58 *Freie Stimmen frischer Jugend,* 1819, commentata in Schröder, *op. cit.,* p.

237.

[59] Citato in G. Bravo, *Il comunismo tedesco in Svizzera. August Becker, 1843-1846,* in «Annali», vol. VI, p. 540 nota 63. Vedi anche altre illustrazioni e altri materiali cui si fa riferimento, *ibidem* p. 538 e ss. e specialmente a Ludwig Seeger e August Becker (pubb. anonim.) *Politisch-soziale Gedichte von Heinz und Kunz,* Bern, 1844; W. Schieder, *Wilhelm Weitling und die deutsche politische Handwerkerlyrik im Vormärz,* in «International Review of Social History», V (1960), n. 2, pp. 265-390. Il capolavoro di Cieszkowski, *Padre nostro,* tenta di derivare un'intera filosofia dell'azione sociale dalla preghiera: vedi A. Chrzanowski, *Ojcze Nasz Augusta Cieszkowskiego,* Poznan, 1918.

[60] Gabriel Pari, citato da R. Callas, *Le rôle considérable de notre presse dans la propagation des idées communistes,* in «Cahiers du Communisme», feb. 1958, p. 241.

[61] Citato in J. Hamburger, *Intellectuals in Politics. J.S. Mill and the Philosophie Radicals,* New Haven, 1965, p. 127.

[62] Citato in A. Schoyen, *The Chartist Challenge,* London, 1958, p. 6.

[63] *Procès de Thoré,* cit., p. 24.

[64] *Address to our readers,* in «The Promethean or Communitarian Apostle», 12 gen. 1842.

[65] G. Barany, *Stephen Széchenyi and the Awakening of Hungary, 1791-1841,* Princeton, 1968, pp. 382-383. Mazzini definì il proprio giornalismo, che riscosse altrettanto successo, come «un atto di sacerdozio, un'opera di apostolato», in Ravenna, *Giornalismo,* cit., p. 5.

[66] Il busto in gesso di Belinskij posseduto da Mikhailovskij era chiaramente il sostituto di un'icona religiosa, e il tavolo da lavoro su cui poggiava il busto viene descritto «come un altare su cui egli celebra i suoi sacri riti» da V. Timofeeva, *Gleb Uspenskij v Ziini,* 1935, p. 115.

La ricerca sovietica ha oggi riscattato Mikhailovskij dal totale disinteresse dell'era stalinista. Ma, poiché Mikhailovskij giunse a vivere all'inizio del nostro secolo incorrendo pure nell'ira polemica del giovane Lenin, non è ancora possibile inserirlo nell'agiografia rivoluzionaria. Per i suoi legami giornalistici e un riassunto delle nuove opere sovietiche su di lui dalla pubblicazione nel 1958 di Billington, *Mikhai-lovskij,* vedi V. Tvardovskaia, *N.K. Mikhailovskj i «Narodnaia Volta»,* in *Istoričeskie Zapiski,* voll. LXXXII, 1968, pp. 163-203. Vedi anche Vilenskaia, *Mikhailovskij,* 1978.

[67] Bittel, *Marx als Journalist,* cit., pp. 13-14.

[68] *MEGA,* Erste Abteilung, I, Erster Halbband, p. 337. Nel 1842, il Giorno della Bastiglia, Marx esortò il giornalismo a prendere le parti della «filosofia in quanto tale contro il mondo», *Werke,* vol. I, pp. 97-98, come citato in O. Hamman, *The Young Marx Reconsidered,* in «Journal of the History of Ideas», gen.-mar. 1970, p. III. Il primo pezzo giornalistico firmato da Engels fu la traduzione di una poesia suli'«invenzione della stampa»: vedi Cornu, *Marx et Engels,* cit., vol. I, p. 227, nota 1. Per i testi spagnolo e tedesco con il commento di II. Koch, vedi *Die Ode auf die Erfindung der Buchdruckerkunst von José Manuel Quintana und Friedrich Engels,* in «Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Jena», 1952/1953, p. 1923.

[69] S. Na'aman, *ln der Partei der Neuen Rheinischen Zeitung,* in *Lassalle,*

Hannover, 1970, pp. 125-178, in partie, p. 127.

70 F. Baiser, *Une presse à rédaction ouvrière, 1848-51,* in *Presse ouvrière,* cit., pp. 238 ss., 286 ss., 309 ss.

71 Un delegato da Lione proclamò che «quello che esiste fra i tipografi parigini dovrebbe esistere fra tutti i tipografi, non solo di Francia, ma dell'Europa intera, dell'intero universo» (Radiguer, *op. cit.,* pp. 254-255). Il loro periodico professionale, «Typographia», del 25 mar. 1848, ribadì che «l'operaio-tipografo rappresenta, per dirla chiaro e tondo, il livello superiore del proletariato»: citato di J. Droz e P. Aycoberry, *Structures sociales et courants idéologiques dans l'Allemagne pré-révolutionnaire, 1835-1847,* in «Annali», vol. VI, p. 187.

72 Herzen, *My Past,* cit., vol. II, p. 806. L'attribuzione a Duchêne è incerta.

73 *Ibidem;* vedi anche l'intero capitolo su Proudhon, pp. 805-839.

74 Sull'aiuto di Herzen a Proudhon vedi E. Carr, *Some Unpublished Letters of Alexander Herzen,* in «Oxford Slavonic Papers», III (1952), pp. 83 ss.; e anche p. 108 per un'opera che Herzen tentò di scrivere contro Girardin. Su Proudhon come giornalista di questo periodo, vedi A. Darimon, *A travers une Révolution (1847-1855),* 1884.

75 *Presse ouvrière,* cit., pp. 176 ss.

76 Citato in V. Kulešov, *«Otecestvennje zapiski» i literatura 40-kh godov XIX veka,* 1959, p. 4.

77 *Ibidem,* pp. 357-359 nota 78.

78 Rapporto di Bulgarin alla terza sezione, citato senza precisa documentazione *ibidem,* pp. 102 ss. Se, come sembra, il rapporto risale al 1842, questo sarebbe il primissimo impiego del termine «comunista» in Russia.

Sulla particolare importanza dei lavori della Sand su questa rivista (e sulla formazione di una letteratura a contenuto sociale in Russia) vedi p. 105, e più esaustivamente K. Sanine, *Les annales de la patrie et la diffusion de la pensée française en Russie (1868-1884),* 1955, pp. 60 ss.

79 Scritto a Nizza e pubblicato per la prima volta in forma abbreviata in «L'avènement du Peuple», Paris, 19 nov. 1851, e in edizione integrale come *Le peuple russe et le socialisme. Lettre à Monsieur J. Michelet, Professeur au Collège de France,* 1852; e in inglese in *From the Other Shore,* London, 1956, pp. 165-208.

80 «Poliarnaia Zvezda», così come «Kolokol», è stata oggi completamente riprodotta anastaticamente, 1966. Sulla precedente «Stella Polare» dei decabristi, vedi V. Berezina, *Russkaia iumalistika pervoi cetverti XIX veka,* Leningrad, 1965, pp. 74 ss.

81 Uno studio recente ha messo in luce l'importante funzione assolta da questo *network* nel collegamento di elementi aristocratici e non aristocratici (fino a comprendere personaggi di cui finora si ignoravano le connessioni rivoluzionarie, come l'etnografo A.N. Afanas'ev): vedi N. Eidel'man, *Tainjie korrespondentj «poliarnoi zvezdj»,* 1966, e una recensione relativa di A. Turkov su «Prometei», 1967, n. 2, pp. 314-315.

82 S. Svatikov *Studentičeskaia pečat' s* 1755 *po* 1915 *g.,* in *Put' studentčestva*, 1916, p. 218, citato nella tesi dottorale inedita di T. Hegarty, *Students Movements in Russian Universities, 1855-1861,* Harvard, 1964. Per un altro,

seguente periodico intitolato «Ekho», a Vilna, vedi *Bol'ševistskaia pečat' v dooktiabr'ski period,* 1959, pp. 11-12.

83 Citato in Venturi, *op. cit.,* vol. II, p. 148.

84 *Ibidem,* p. 149.

85 Cfr. *ibidem;* Yarmolinskij, *op. cit.,* p. 111.

86 Dal testo in B. Bazilevskij (Bogučarskij), *Materialij dlia istorii revoliutsionnago dvizeniia v rossii v 60-kh* gg., Pietroburgo, 1905, p. 43. Il termine con accezione negativa *liberališki* era anche usato nei circoli di Mosca: vedi N. Pirumova, *M. Bakunin ili S. Nečaev?,* in «Prometei», V (1968), p. 173.

87 Vedi B. Koz'min, *Tkaćev i revoliutsionnoe dviženie 1860 kb godov,* 'S-Gravenhage, 1969 (rist. dal 1922); e dello stesso autore, *P.G. Zaičnevskij i «Molodaia Rossiia»,* 1932.

88 E. Vilenskaia, *Revoliutsionnoe podpol'e v Rossii (60-e godj XIX v.),* 1965, p. 137. Quest'opera riassume la nuova ricerca su Terra e Libertà e arricchisce lo stesso Venturi, *op. cit.*

89 Su V.I. Bakst, vedi B. Koz'min, *Iz Istorii revoliutsionnoi mjsli v Rossii,* 1961, pp. 506 ss.

90 N. Valentinov, *Encounters with Lenin,* London, 1968, in partie, pp. 63-68, sottolinea l'importanza dell'esempio di Cernysevskij su Lenin. Vedi anche W. Woehrlin, *Chernyshevskii. The Man and the Journalist,* Cambridge (Mass.), 1971.

91 Su questa rivista, pubblicata dal luglio 1862 al maggio 1863 da Kastus Kalinovskij, vedi E. Golomb e E. Fingerit, *Rasprostranenie pecati v dorevoliutsionnoi Rossii i v Sovetskom Soiuze,* 1959, pp. 11-12.

## XII

## Il tramonto del nazionalismo rivoluzionario

La Francia aveva dominato il periodo rivoluzionario fra il 1789 e il 1850; e il suo contributo principale alla storia mondiale fu la creazione dei movimenti rivoluzionari nazionali. Questi fiorirono in parte ad imitazione della «nazione in armi» rivoluzionaria del 1793, e in parte per reazione alle successive conquiste napoleoniche. Le altre nazioni che ispirarono questa «primavera delle nazioni» furono quella americana, la cui rivoluzione precedette quella francese, e poi la polacca e l'italiana, le due che più fedelmente ricalcarono gli ideali francesi.

L'idea di una rivoluzione nazionale fu ispirata innanzitutto dalla dichiarazione d'indipendenza americana. Gli italiani vi aggiunsero l'idea del recupero di una gloria passata e della scoperta di una nuova dimensione umana, virile, attraverso la lotta nazionale. Le rivoluzioni del 1830 e del 1848 furono entrambe dominate più dai rivoluzionari nazionali che da quelli sociali, da quello cioè che il ministro russo Nesselrode chiamò «il contagio polacco» (l'autodeterminazione nazionale) che si diffuse per tutta Europa.

Questa ideologia predominante del nazionalismo rivoluzionario cominciò a sbiadire dopo il fallimento del Quarantotto. La seconda metà del diciannovesimo secolo testimoniò di una drammatica metamorfosi del nazionalismo, della sua morte e della sua trasfigurazione.

La morte sopravvenne con il decisivo divorzio del nazionalismo dall'ideale rivoluzionario nel cuore stesso

d’Europa. L’unificazione finale dell’Italia e della Germania negli anni sessanta del diciannovesimo secolo fu realizzata tramite l’azione diplomatico-militare-industriale di stati ben costituiti anziché da rivolte romantiche nel nome di un nuovo ethos nazionale. Di fatto, Piemonte e Prussia conquistarono Italia e Germania rispettivamente, mentre la sollevazione polacca del 1863 fu stroncata dalla potenza russa dopo aver prodotto un’ultima vampata di nazionalismo romantico, rivoluzionario.

Poi, durante l’ultimo quarto del diciannovesimo secolo, il nazionalismo rivoluzionario fu trasfigurato in imperialismo reazionario. Il nazionalismo, l’antica causa della rivoluzione idealistica contro l’autorità, riapparve come mezzo per stornare lo scontento interno all’Europa industriale in sostegno emotivo per l’espansione della potenza degli stati europei.

Questo neonazionalismo dell’Europa imperialistica — e la reazione rivoluzionaria contro di esso — fanno parte di un’altra storia: il dramma mondiale del ventesimo secolo. Qui dobbiamo prendere in esame solo la morte del vecchio nazionalismo rivoluzionario nel periodo fatale che terminò con la guerra franco-prussiana del 1870-1871. I fattori decisivi furono un nuovo giornalismo e un nuovo Napoleone: e lo spartiacque definitivo fu l’ultima delle rivoluzioni francesi — la Comune parigina del 1871.

## *Gli ultimi eroi*

Nonostante il fallimento del Quarantotto, per tutti i successivi anni cinquanta rimasero vive le speranze di nuove rivoluzioni nazionali. Ovunque i rivoluzionari esultarono per la sconfitta russa nella guerra di Crimea, poiché l’impero zarista era il pilastro della reazione europea, il responsabile della repressione dello slancio nazionale rivoluzionario in Polonia nel 1831 e in Ungheria nel 1849. E i rivoluzionari nazionali furono ulteriormente imbaldanziti

dall’incoraggiamento espresso da Napoleone III nei confronti dei movimenti di autodeterminazione contro gli imperi conservatori e antinazionalisti dei Romanov e degli Asburgo.

Il centro delle aspettative rivoluzionarie in Europa era Londra, dove lo stesso Kossuth rientrò quanto prima. In questa città Mazzini e altri rivoluzionari nazionali fondarono nel 1850 un Comitato centrale democratico europeo. Le sue pubblicazioni erano in francese, ma aveva sotto-comitati di italiani, polacchi, tedeschi, austriaci, ungheresi, e olandesi[1]. Dopo il colpo di stato napoleonico del 1851, gli esuli rivoluzionari dalle aspettative messianiche affluirono in maggior copia ancora a Londra[2].

I rivoluzionari sociali costituirono la *Commune révolutionnaire,* una confraternita socialista internazionale istituita nel 1852 sotto *leadership* francese a Londra con una sezione sull’isola di Jersey. La sua prima brossura trattava della liberazione della Francia e fu messa in circolazione nell’anniversario di fondazione della prima repubblica francese. I successivi opuscoli e il suo organo regolare di propaganda, «L’Homme» di Victor Hugo, venivano contrabbandati in Francia in modi estremamente ingegnosi (ad esempio dentro un busto della regina Vittoria)[3].

Per questa organizzazione autoproclamatasi erede della comune rivoluzionaria parigina del 1792, le prospettive erano universalistiche. La *Commune* propugnava una «repubblica democratica e sociale universale» e una «santa alleanza dei popoli»[4]. Nel 1855, si unì all’ala sinistra del movimento cartista per formare un comitato internazionale, che a sua volta si fuse con comunisti tedeschi e socialisti polacchi in un’ancor più allargata Associazione internazionale, il 10 agosto 1856[5].

Questa associazione fu l’ultima delle organizzazioni rivoluzionarie internazionali vecchio stile piuttosto che un prototipo della Prima internazionale[6]. Era essenzialmente finalizzata all’organizzazione di banchetti e discussioni fra intellettuali fuorusciti, occupati soprattutto nella celebrazione

delle date più significative e degli anniversari riportati dal calendario rivoluzionario sociale. Ma essi cominciarono anche a mettere in discussione la certezza fideistica della rivoluzione nazionale e delle riforme politiche senza mutamenti politici.

Il fallimento del nazionalismo era anche quello del liberalismo; così concludeva alla fine del 1849 lo sfortunato circolo russo Petračevskij:

> Il movimento delle nazionalità è un prodotto del liberalismo, poiché il socialismo è una dottrina cosmopolita che sta al di sopra delle nazioni [...]. Il movimento delle nazionalità è antitetico al successo del socialismo, distrae le forze vitali della società da tutto ciò che potrebbe accrescere il benessere comune, e porta inevitabilmente alla guerra [7].

Dopo gli eventi rivoluzionari del 1848-49, anche nell'Europa orientale crebbero sospetti verso il nazionalismo. Infatti, il nazionalismo aveva alimentato la repressione di un popolo da parte di un altro — russi contro ungheresi, e ungheresi contro altri slavi. Nell'Europa occidentale, Cabet e altri attaccarono il simbolo della rivoluzione nazionale liberale — Mazzini — in una brossura del 1852, *I socialisti francesi al sig. Mazzini* [8]. Mazzini fu ancor più duramente denunciato in un manifesto del dicembre 1858, *Ai repubblicani, democratici*, *e socialisti d'Europa,* in cui veniva accusato di essere divenuto uno sfegatato apologeta di «legge ed ordine»: «il patriota italiano, il rappresentante della borghesia repubblicana, che ha cucito sulla sua bandiera il motto "legge ed ordine"»[9]. Dopo aver raccontato al proletariato di «lasciar perdere i problemi sociali», ora Mazzini avrebbe dovuto almeno dire «ai suoi amici di mettere da parte le loro tendenze plutocratiche»[10]. In un'ultima tirata contro tutti i «repubblicani plutocratici» d'Europa, il manifesto invocava il ripudio della nazionalità:

> Gli Stati d'Europa riuniti in una sola repubblica sociale democratica in cui tutti i cittadini debbano essere produttori prima di diventare consumatori [...] oggi, l'unione fra proletari, democratici, e socialisti d'Europa è un'assoluta necessità [...] «unione» è l'ordine di oggi, «azione» sarà quello di domani[11].

Nazionalisti incorreggibili, i polacchi abbandonarono presto l'organizzazione. Le nuove regole egalitarie introdotte nel gennaio del 1859 (comprendenti una completa eguaglianza dei sessi e una definizione semianarchica della rivoluzione come «negazione assoluta di ogni privilegio, negazione assoluta di ogni autorità»)[12] affrettarono sia la partenza dei polacchi sia il collasso dell'associazione. La sua ultima pubblicazione nota, datata 13 giugno 1859, esortava a non prendere parte alcuna ai conflitti puramente politici fra nazioni, come nel caso della guerra franco-austriaca in Italia.. Era necessario evitare «una lacerazione reciproca fra le masse» in un'epoca in cui

> la «Marsigliese» fa udire le sue note a celebrazione delle avventure delle teste coronate [...] il potere delle quali si fonda sull'inimicizia delle nazionalità [13].

I rivoluzionari sociali trovarono un terreno sicuro in Europa soltanto a Londra con le prime riunioni delle delegazioni operaie francesi e tedesche nel 1862 e l'istituzione della Prima internazionale due anni più tardi. La conferenza di fondazione dell'Associazione internazionale dei lavoratori, il 28 settembre del 1864, portò all'incontro delle organizzazioni operaie con gli intellettuali *émigrés* in Saint Martin's Hall dove, nove anni prima[14], molti degli stessi partecipanti avevano fondato l'Associazione internazionale.

La storia della Prima internazionale fu storia della controversia continua fra i rivoluzionari sociali sul modo in cui «gli Abeli della terra» dovessero combattere i Caini, che controllavano tutto e non avevano intenzione di accudire ai loro fratelli.

Quando la causa della rivoluzione nazionale cominciò a sbiadire, i rivoluzionari sociali presero a litigare fra loro con rinnovata intensità; ma proprio prima della fondazione dell'Internazionale nel 1864, Mazzini e i suoi amici fecero l'ultimo tentativo di rivitalizzare il sogno di un'alleanza europea fra nazionalisti rivoluzionari. Furono gli italiani a fornire la scintilla per quest'ultima vampa di nazionalismo rivoluzionario romantico. Mentre gli altri fuorusciti perdevano

tempo in chiacchiere a Londra, Mazzini e i suoi seguaci realizzarono incursioni segrete e sensazionali in Italia che, per tutti gli anni cinquanta, affascinarono i lettori dei nuovi giornali di massa europei.

L'apice fu raggiunto quando un gruppo guidato da Felice Orsini gettò tre bombe contro Napoleone III il 14 gennaio 1858, mancando il bersaglio ma uccidendo otto persone e ferendone altre 148. Il prestante Orsini vantava già due condanne politiche, e godette di un'enorme popolarità in Inghilterra, dove aveva condotto una serie di lezioni e venduto in un anno circa 35.000 copie del suo libro del 1856, *Le prigioni austriache in Italia* [15]. Il processo londinese all'amico francese di Orsini che aveva aiutato a confezionare le granate, «si trasformò in un processo a Napoleone III»[16] e finì con l'assoluzione dell'imputato oltre che in una grossa pubblicità per la causa nazionalista rivoluzionaria. Orsini fu processato e giustiziato a Parigi; ma la sua esortazione finale a Napoleone III perché facesse propria la causa di liberazione nazionale d'Italia fu di fatto accolta nel 1859, quando Napoleone si unì al Piemonte in guerra contro l'Austria.

C'era un senso di *déjà vu* in tutto questo. I primi rivoluzionari di professione dell'inizio del diciannovesimo secolo avevano già sognato di assassinare un Napoleone — e avevano inoltre già considerato la sua attitudine nei confronti dell'Italia come *test* della sua pretesa di essere difensore della rivoluzione. Ora riapparve addirittura il nome della prima organizzazione rivoluzionaria. «Filadelfia» era infatti il nome dell'associazione più grossa tramite la quale i nuovi rivoluzionari italiani reclutavano alleati a Londra, Bruxelles e Ginevra; come la precedente organizzazione dallo stesso nome, essa era un'escrescenza della massoneria, che garantiva connessioni internazionali e un paravento esterno di segretezza per il reclutamento. Alcuni socialisti di spicco come Louis Blanc scivolarono nel campo dei rivoluzionari nazionali a Londra tramite la loggia massonica dei Filadelfi uniti[17]. Molti dirigenti dell'Associazione internazionale rifiutarono di firmare la

condanna ufficiale dell’associazione nei riguardi del programma mazziniano nel dicembre 1858; e molti cominciarono a collaborare con Mazzini ancor prima che l’associazione si sciogliesse nel 1859.

La riscossa nazionale italiana contro gli Asburgo fece rivivere per un momento la convinzione romantica nella possibilità di liberazione per mezzo della rivoluzione nazionale — anche se il successo italiano fu dovuto più all’opera di statisti piemontesi come Cavour e alle nuove organizzazioni borghesi, come la Società nazionale, che ai rivoluzionari mazziniani[18]. Vedendo l’Italia unificata con l’aiuto di Napoleone III, le organizzazioni rivoluzionarie ungheresi e polacche di Londra cominciarono a saggiare le nuove possibilità di cospirazione e la possibile collaborazione con il nuovo Bonaparte. L’apparizione a Londra di giornali rivoluzionari scritti in tedesco e in russo, cioè lo «Hermann» di Hinkel e la «Campana» di Herzen, parve suggerire una comunanza di interessi fra i nazionalisti democratici. Anche nazionalisti fino allora non-rivoluzionari come i Cechi cominciarono ad esortare, tramite un portavoce *émigré* come Josef Frič, ad una vasta coalizione di rivoluzionari nazionali anti-Asburgo. Frič e Hinkel si scontrarono però duramente nel 1859 con Marx ed Engels, i quali preferivano l’egemonia tedesca sopra i cechi e il dominio magiaro sugli altri slavi asburgici[19].

L’arrivo di Bakunin a Londra nel 1861, dopo un lungo periodo di prigione, concorse a rivitalizzare il sogno romantico di una federazione rivoluzionaria slava. Nel 1863, quando la Polonia si ribellò insediando un governo nazionale, furono stabiliti contatti con rivoluzionari cechi e croati oltre che ungheresi e italiani[20]. Nacque una sorta di alleanza antiasburgica di nazionalisti rivoluzionari — che venne formalizzata in una convenzione sottoscritta da Garibaldi nel 1864. Le forze rivoluzionarie italiane e polacche esortarono a continuare la lotta antiasburgo finché tutti gli slavi soggetti a Vienna non avessero raggiunto la piena autonomia[21]. Ma il

documento fu firmato proprio mentre la rivolta polacca stava venendo schiacciata e Vittorio Emanuele II rinunciava a proseguire ulteriormente la lotta contro gli Asburgo. Mentre Germania, Italia, e anche Ungheria, cominciavano ad acquisire una nuova statura nazionale, gli slavi rimasero come principali portatori del vecchio ideale di liberazione rivoluzionaria nazionale.

Nel gennaio del 1864, Bakunin giunse a Firenze per dare il via a un decennio di febbrile attività rivoluzionaria in cui era difficile distinguere il vecchio dal nuovo, il concreto dall'astratto. In buona misura, non fu altro che la ripetizione di un copione ben noto: una visita a Garibaldi all'isola di Caprera, un altro tentativo di creare un'organizzazione rivoluzionaria da logge massoniche, e l'adesione al progetto di Garibaldi per una nuova loggia, «Il progresso sociale». Scrisse un *Catechismo della massoneria*, andato poi perduto, e una bozza organizzativa: *Scopi della Società e del catechismo rivoluzionari*[22]. Bakunin stese pure programmi per una serie di confraternite rivoluzionarie ombra: una Società segreta internazionale per l'emancipazione dell'umanità nel 1864, una Fratellanza internazionale o Alleanza internazionale della Democrazia sociale nel 1868, e un'ultima Alleanza socialista rivoluzionaria nel 1872. Dietro tutti questi programmi c'era la visione di una società naturale perduta — con tutti i membri fratelli, e per ogni cellula una famiglia.

Ma c'era anche qualcosa di veramente nuovo nell'insistenza di Bakunin su di una rivoluzione sociale opposta ad ogni forma di autorità nazionale. In questi ultimi anni egli era divenuto un autentico anarchico rivoluzionario, organizzando la prima associazione italiana esplicitamente per contrapporre l'ideale socialista a quello nazionalista: l'Alleanza del 1864, intesa a sfidare la deferenza mazziniana per le attitudini religiose e politiche familiaristiche e particolaristiche. Dopo essersi spostato in Svizzera nel 1867, Bakunin tentò anche di reclutare un seguito rivoluzionario sociale fra gli aderenti alla lega liberale repubblicana «Pace e libertà». Quindi guidò queste reclute ginevrine nella sua Alleanza internazionale — e anche

nella Prima internazionale, dove diede inizio alla sua lunga lotta contro Marx e i marxisti. Praticamente l’Alleanza bakuniniana creò i rami italiano e spagnolo della Prima internazionale; e le sue idee trovarono una risonanza molto maggiore di quelle di Marx fra svizzeri e slavi[23]. Bakunin attrasse anche un seguito fra la classe operaia — dapprima in Spagna, dove la rivoluzione rovesciò il trono della regina Isabella nel 1868 destando nuove aspettative sociali; poi in Italia, dove il seguito di Bakunin s’infoltì dopo la morte di Mazzini (1872)[24]. Il desiderio di affiliarsi all’Alleanza bakuniniana attrasse a Ginevra nel marzo del 1869 il giovane Sergeij Nečaev, che di lì a poco avrebbe scritto il suo *Catechismo di un rivoluzionario.*

Sebbene nei suoi ultimi anni Bakunin legasse rivoluzione e anarchismo, sotto molti aspetti la sua prospettiva strategica rimase nazionale. Egli sosteneva che russi, italiani e spagnoli fossero rivoluzionari per natura[25]; e rilevò nello stesso tempo che la reazione mondiale si era concentrata proprio in quella nazione sulla quale lui e gli altri giovani hegeliani avevano a suo tempo riposto le loro massime speranze: la Germania. Alla ricerca di un punto di contrasto con le terre contrassegnate dallo spirito di liberazione, Bakunin individuò nella Germania come nazione lo stesso genio demoniaco che Marx attribuiva alla borghesia come classe. La Germania divenne una sorta di antinazione, che aveva deformato la nativa Russia di Bakunin in un «impero knouto-germanico»[26]. Invece i popoli dell’Europa orientale e meridionale erano arricchiti precisamente delle qualità cui i tedeschi avevano rinunciato — quelle della fratellanza spontanea, antiautoritaria.

Bakunin risuscitò la fede di Weitling in proscritti e briganti come potenziali reclute rivoluzionarie, e tento di legare l’azione cospirativa direttamente alle masse:

> Qualche centinaio di giovani di buona volontà non sono certo sufficienti a creare un potere rivoluzionario senza il popolo [...] ma saranno abbastanza per riorganizzare il potere rivoluzionario del popolo[27].

Se il Bakunin degli anni sessanta ebbe un ritorno di fiamma per i cospiratori romantici paramilitari degli anni dieci e venti dello stesso secolo, il suo grande contemporaneo rivoluzionario, e un tempo suo collaboratore, Giuseppe Garibaldi, ricalcò il nazionalismo romantico degli anni trenta e quaranta, diventando poi l'ultimo autentico eroe dell'ormai scolorita causa rivoluzionaria nazionalista negli anni sessanta e settanta.

Come Mazzini, Garibaldi apparteneva ai filadelfi londinesi[28]. Egli aveva assunto la statura di simbolo della liberazione nazionale battendosi fra il 1836 e il 1848 in America Latina, il vivaio della lotta rivoluzionaria contro la Santa Alleanza. Già nel 1843 aveva formato in Uruguay una legione italiana che aveva assunto come uniforme le camice rosse originariamente destinate agli addetti dei macelli di Buenos Aires [29]. Dopo la repressione della Repubblica Romana la camicia rossa venne associata al macello di uomini — la camicia insanguinata del martirio rivoluzionario. Garibaldi, che aveva ispirato la resistenza degli assediati, vide morire la propria moglie brasiliana — e compagna rivoluzionaria — durante la ritirata da Roma nel 1849.

Garibaldi rientrò in scena per guidare in una difficile e poco gradita alleanza con Cavour la lotta di liberazione antiaustriaca. Infuriato perché Cavour aveva ceduto la sua città natale (Nizza) alla Francia, Garibaldi si imbarcò a Genova il 6 maggio 1860 con i suoi famosi «mille» per la liberazione finale del Regno delle Due Sicilie. A Napoli, dove all'inizio del diciannovesimo secolo si era avuto il primo impulso rivoluzionario, la lotta contro gli Asburgo trovò un ultimo, stagionato polo d'attrazione.

L'importante iniziativa del 1857 guidata dal nobiluomo napoletano Carlo Pisacane, il primo pirata ideologico dell'era moderna, aveva spianato la strada al sorprendente successo di Garibaldi nella conquista del Meridione e nella sua unione con l'Italia settentrionale. Pisacane era un ufficiale militare di professione, un ufficiale che aveva combattuto in

Algeria e con Garibaldi nella difesa della Repubblica Romana del 1849. Il 25 giugno del 1857, previo accordo con altri impazienti rivoluzionari dell '*entourage* mazziniano, Pisacane s'impossessò del battello postale *Cagliari* proprio al largo di Genova, lo trasformò in una romantica nave ammiraglia della liberazione rivoluzionaria e puntò la prua a sud. Liberò circa quattrocento galeotti dall'isola di Ponza (credendo erroneamente che fossero tutti prigionieri politici), continuò per Capri, e (dopo la mancata sollevazione dell'area napoletana) approdò in Calabria [30]. Dopo aver conseguito un minimo di sostegno popolare locale, vide le sue forze disperse e battute, e infine si uccise.

Nel suo anelito per la sollevazione nazionale in Italia, Pisacane mescolò elementi della rivoluzione sociale internazionale. Egli arruolò inglesi come macchinisti sul *Cagliari* e si attendeva un imminente sostegno dalla Francia: di fatto, la «grande paura» della rivoluzione sociale attraversò tutt'Italia — e avrebbe ossessionato Garibaldi anche nel momento della vittoria[31].

Come Mazzini, Garibaldi aveva esitato a mescolare la causa nazionale con il radicalismo sociale semi-anarchico di Pisacane. Ma quando la sua stessa campagna nel Meridione d'Italia ottenne successo tre anni più tardi, Garibaldi provò nella vittoria parte dello stesso sentimento di smarrimento che Pisacane doveva aver provato nella sconfitta: la liberazione portò all'affievolirsi dello slancio rivoluzionario, e un Garibaldi deluso si rinchiuse nella solitudine di Caprera. Ma la risonanza che la sua vittoria ebbe in tutta Europa non gli permetteva un ritiro precoce dalla scena internazionale, e già nell'ottobre del 1860, un mese prima che scortasse il re Vittorio Emanuele nella Napoli liberata, Garibaldi si rimise in moto per organizzare una legione internazionale di francesi, polacchi, svizzeri e tedeschi — tutti volontari[32]. Essi dovevano concorrere al completamento dell'unità nazionale italiana, ma Garibaldi prevedeva che queste formazioni potessero poi contribuire anche alla liberazione delle rispettive madrepatrie.

Il primo comandante di questa legione internazionale fu un polacco; e molti dei polacchi sollevatisi contro la Russia nel 1863 indossavano camice rosse e intonavano canzoni italiane[33]. In appoggio a questi polacchi furono fatti gli ultimi seri sforzi di costituzione di un esercito rivoluzionario internazionale. Ci furono consultazioni a Dresda e a Torino, e da un raduno internazionale sull'isola di Caprera, in giugno, uscì un comunicato italo-polacco, sottoscritto da Garibaldi, per una sollevazione congiunta anti-asburgica in Galizia e nel Veneto.

I filadelfi di Londra misero insieme molti ex-membri della recentemente defunta Associazione internazionale a sostegno della campagna di Garibaldi[34]. Al pari di questo gruppo massonico, i nomi degli altri «alleati» di questa campagna rivoluzionaria (ben scarsamente strutturata) suonano come un elenco dell'attività cospirativa romantica del mezzo secolo precedente: la scintilla di un'insurrezione polacca, le fantasie di fuorusciti a Londra (comprese le convinzioni di certi russi di un'imminente sollevazione fra i dissidenti religiosi, contadini, e soldati), le voci di un possibile intervento napoleonico, e l'inevitabile melodia di Verdi — una specie di *Internazionale* del nazionalismo rivoluzionario — l'*Inno alle Nazioni* del 1862[35].

Il reclutamento nella legione internazionale trovò il suo punto massimo di pubblicizzazione nel lavoro di Johann-Philipp Becker di Amburgo,il quale prese parte sia alla sollevazione italiana sia a quella polacca, e inaugurò una campagna d'appoggio a Garibaldi sulle colonne del suo giornale amburghese, «La stella polare»[36]. Nel luglio del 1863, Becker arrivò nella regione del Giura — il luogo natale dei primi carbonari così come dei primi filadelfi — per preparare un congresso internazionale che invitava nel nome di Garibaldi i più importanti dirigenti dei movimenti nazionali democratici di tutta Europa. Riunitosi a Bruxelles fra il 26 e il 28 settembre con Pierre Coullery del Giura[37] come presidente e Becker come vice-presidente, il congresso adottò una risoluzione che

prevedeva la formazione dell’Association Fédérative Universelle de la Démocratie, una società dal nome analogo a quella Associazione democratica fondata a Bruxelles sedici anni prima, nel 1847, e soppiantata poi dalla Lega dei comunisti di Londra. Parimenti, la nuova Associazione democratica garibaldina sarebbe stata scavalcata solo un anno più tardi da una seconda organizzazione internazionale su base londinese volta alla rivoluzione sociale e dominata da Karl Marx: l’Associazione internazionale dei lavoratori, successivamente nota come Prima internazionale.

Nella Londra del 1864, l’attività degli esuli fuorusciti fu impegnata non tanto dalla fondazione dell’Internazionale, quanto dalla tumultuosa visita di Garibaldi. I filadelfi concorsero ad organizzare questa visita di grande successo, e i nazionalisti esuli dalla disgraziata Polonia montarono l’entusiasmo a livelli febbrili. Lo spettacolo dell’arrivo di Garibaldi spinse sangue fresco nelle arterie ormai indurite dei rivoluzionari. Goodwyn Barmby si avventurò fuori dalla sua canonica unitaria di Wakefield, Yorkshire, per salutare l’arrivo dell’eroe dalla «grande, cara Italia». Garibaldi, annunciò Barmby, era il liberatore di ogni cosa, dagli alberi agli uccelli, alle solitarie suore nei loro conventi[38].

Herzen, deluso per il fallimento della rivoluzione in Poloma e respinto dai giovani radicali russi, organizzo una cena per questo simbolo unico e splendente della rivoluzione vittoriosa; la cena terminò con *Baba à la polonaise* e *Plombières de glace à la Garibaldi* Anche gli esuli francesi, che non erano abituati a cercare modelli stranieri, salutarono in Garibaldi un messaggero, se non proprio un modello, della loro stessa liberazione [40].

Per un breve periodo iniziale, la Prima internazionale incluse nel suo consiglio generale un sostanzioso numero di filadelfi e nazionalisti italiani. Con la loro espulsione dal consiglio generale nell’autunno del 1865 e il concomitante fallimento dei tentativi di Mazzini di fondare una nuova internazionale dei nazionalisti rivoluzionari (definita in vario

modo, come Alleanza repubblicana universale o come Comitato repubblicano internazionale), ebbe fine mezzo secolo di cospirazione rivoluzionaria romantica.

Se questo periodo di attività rivoluzionaria era stato dominato dai rivoluzionari nazionali, il cinquantennio successivo sarebbe stato dominato dai ben più prosaici rivoluzionari sociali delle due prime internazionali proletarie.

Il sogno romantico del nazionalismo non mori tragicamente bensì, come Garibaldi stesso, semplicemente uscì di scena. Uomo d'azione al cento per cento, incapace di comprendere la complessità politica ed economica del nuovo mondo industriale, Garibaldi combattè per i francesi nel 1870-1871, e sedette per breve tempo nei parlamenti italiano e francese prima di ritirarsi nella solitudine della sua isola mediterranea presso la Corsica, dalla quale aveva tratto in buona misura l'ispirazione per il suo ideale di un ordinamento naturale incontaminato. Dopo la sua morte, nel 1882, il suo semplice sogno di rivoluzione popolare senza nessun chiaro programma politico o contenuto sociale sopravvisse essenzialmente nell'adulazione con cui il mondo anglosassone non-rivoluzionario considerava questo «eroe dei due mondi». La sua figura assurse a leggenda tramite la glorificazione da parte del grande vittoriano di Cambridge, George Trevelyan, e del grande wilsoniano di Princeton, Walter Phelps Hall. Ma il futuro movimento rivoluzionario non si sarebbe ispirato certo a questo consumato uomo d'azione quanto al sommo genio teorico, Karl Marx, che doveva morire solo un anno dopo Garibaldi.

Però gli eredi di Marx non sarebbero forse mai ascesi al potere fra gli slavi nord-orientali se gli eredi di Garibaldi non avessero precedentemente ottenuto un successo organizzativo fra gli slavi sud-occidentali. L'assassinio dell'arciduca Francesco Ferdinando da parte di un congiurato dell'organizzazione nazionalista Giovane Bosnia nel luglio del 1914 portò direttamente alla prima guerra mondiale, la quale rese possibile la rivoluzione russa. La Giovane Bosnia aveva ereditato la tradizione mazziniana della Giovane Italia: i suoi

obiettivi idealisti, nazionalisti, i suoi organigrammi semi-massonici[41], e l'ethos del sacrificio giovanile — rappresentavano un recupero, negli anni dieci del ventesimo secolo, dei precedenti movimenti rivoluzionari della vicina Italia. Uno dei due cospiratori bosniaci processati per l'attentato scrisse nel proprio diario, all'indomani del fatale gesto, le parole di Mazzini:

> Non c'è cosa più sacra al mondo dell'opera di un cospiratore, che diventa vendicatore dell'umanità e apostolo delle leggi naturali permanenti[42].

Garibaldi rimase simbolo della «resurrezione» nazionale in tutti i Balcani — dalle montagne d'Albania, dove era noto come «un discendente di Skanderbeg» (il grande eroe nazionale), alla Bulgaria russofila, dove la gioventù radicale spesso indossava una giubba chiamata *garibaldeika*[43]. Una ulteriore spinta fu data dal movimento rivoluzionario russo, che irraggiò all'esterno il proprio nazionalismo rivoluzionario pan-slavo. Il movimento russo risaliva agli anni settanta del diciannovesimo secolo, quando Bakunin e Garibaldi si erano uniti a sostegno della sollevazione bosniaca contro la Turchia nel 1874-1875, un anno prima che il governo zarista intervenisse militarmente[44]. Nei suoi ultimi anni di vita, Bakunin compì un tentativo finale per garantire un appoggio insurrezionale agli slavi meridionali, trasferendo dunque di nuovo le sue speranze rivoluzionarie alle terre slave. Dai contadini bosniaci, egli si sarebbe rivolto nel 1875-1876 ai populisti di Pietroburgo. E proprio dopo la sua morte, nel 1877, i rivoluzionari russi avrebbero dato il via alla grande catena di attentati politici nell'Europa orientale che condusse direttamente a Sarajevo.

## *Il giornalismo di massa*

Così, fu negli anni sessanta e settanta del diciannovesimo

secolo che le antiche illusioni del nazionalismo rivoluzionario e i vecchi modi di cospirazione emigrarono dal centro industrializzato d'Europa alla periferia rurale dello stesso continente. Parallelo a questo si ebbe un altro insidioso e potente sviluppo che minò ogni possibilità di mantenere vivo il sogno rivoluzionario nella testa delle masse: un giornalismo di tipo nuovo. Il giornalismo rivoluzionario di una avanguardia intellettuale, che, come abbiamo già visto, fu senz'altro centrale nel periodo 1830-1848, fu poi completamente surclassato nella gara per la conquista dell'attenzione popolare dalla nuova stampa di massa — una stampa non-rivoluzionaria o addirittura contro-rivoluzionaria.

Questo giornalismo ideologico della tradizione rivoluzionaria patì la concorrenza da due fonti diverse: *i)* gli stessi giornali operai, ampiamente prosaici e apolitici, e *ii)* la stampa sciovinista che con il suo sensazionalismo scandalistico trasformò il nazionalismo da causa rivoluzionaria a causa reazionaria.

## La preoccupazione proletaria

Il giornalismo prodotto dagli operai era quasi sempre nonideologico, e solo raramente rivoluzionario. Questo tipo di giornalismo prese le mosse in Inghilterra e in America, dove i lettori operai furono fin dall'inizio preoccupati delle questioni immediate e dei propri interessi materiali. Prospettive del genere incoraggiarono quegli atteggiamenti riformisti che i leninisti avrebbero più tardi chiamato «tradeunionisti», «codisti», e *ouvriériste* (operaisti).

In America, gli embrioni sindacali crearono i primi fogli editi da e per operai. I pionieri furono gli artigiani specializzati che lavoravano a fianco degli intellettuali del Movimento dei lavoratori di Filadelfia[45], e quindi i fuorusciti tedeschi che arrivarono ben presto a formare un terzo della popolazione delle città americane[46]. Tutti i loro giornali

finirono assorbiti nella politica riformista del Nuovo Mondo. Anche la successiva generazione di comunisti trapiantati, come l'amico di Marx Joseph Weydemeyer, prese a indirizzare le proprie energie giornalistiche nella principale corrente politica come è ben simboleggiato all'inizio degli anni cinquanta dal passaggio di Weydemeyer dalla redazione di un giornale chiamato «Rivotazione» ad uno chiamato «Riforma»[47]. Lo stesso Karl Marx divenne regolare corrispondente nel 1852 del giornale riformista, borghese, di un ex-fourierista, il «New York Tribune» di Charles Dana[48].

Fu in Inghilterra che all'inizio la classe operaia parve minacciare più seriamente l'autorità europea. A cominciare dal 1830 il paese fu inondato da una valanga di pubblicazioni illegali con una componente di redattori e lettori proletari sempre crescente[49]. Essi aiutarono a preparare la base di massa sia per il movimento cartista sia per il sindacalismo organizzato — dove gli immigranti irlandesi giocavano lo stesso ruolo radicalizzante svolto dai tedeschi in America[50].

In Francia la prima stampa operaia comparve all'indomani del 1830 («Le Journal des Ouvriers», «Le Peuple, journal des ouvriers rédigé par eux-même», e «L'Artisan» oltre ai lionesi «L'Echo de la Fabrique» e l'anti-parigino, anti-intellettuale «La Tribune prolétaire» del 1831)[51]. Alla fine dello stesso decennio, con alla testa gli infaticabili ex-sansimoniani apparve una stampa ancor più aggressivamente *ouvrìeriste* e diffusa[52]: «La Ruche Populaire», di Jules Vinçard, un «giornale per operai redatto e pubblicato da loro stessi» nel 1839, «L'Atelier» di Philippe Bûchez, un foglio ancor più importante fondato da e indirizzato esclusivamente ai lavoratori manuali, salariati[53].

Questi giornali operai mostravano ben scarso interesse per le teorie degli intellettuali rivoluzionari *sulla* classe operaia.

Dopo il 1848, il centro del giornalismo operaio ritornò nella più vivibile atmosfera d'Inghilterra. La grande esposizione del 1851 al Crystal Palace e il ruolo riformista del partito liberale

sedussero molti vecchi radicali con la promessa di un incremento del benessere materiale e della mobilità sociale all'interno del sistema. Quando nel 1855 la «tassa sul sapere» fu finalmente abolita del tutto, e il bollo governativo non fu più in vigore, il principale beneficiario della nuova libertà di stampa risultò essere il nuovo giornalismo sensazionalistico di massa. Paradossalmente, una volta raggiunta la libertà per cui si era battuto da tanto tempo, il giornalismo cartista collasso[54]. Londra non smise di produrre idee e di garantire asilo, ma dal 1860 la *leadership* rivoluzionaria — e la tradizione cartista del giornalismo rivoluzionario — era passata ad altre nazioni.

L'Associazione internazionale dei lavoratori del 1864 uscì da una lunga tradizione di delegazioni operaie francesi in visita a Londra — tradizione che, a sua volta, nasceva dai tentativi cartisti di sviluppare negli anni cinquanta una collaborazione anglo-francese[55]. Il Marx maturo vide tuttavia possibilità rivoluzionarie molto scarse nei rappresentanti operai sia francesi sia inglesi della Prima internazionale; piuttosto, egli centrò sempre maggiormente le proprie speranze sul nascente movimento della socialdemocrazia tedesca, l'unico ambito in cui i giornali proletari parevano non intenzionati ad abdicare alla prospettiva rivoluzionaria.

### La confusione sciovinista

Il crescere della nuova classe operaia negli anni cinquanta e sessanta del diciannovesimo secolo destò profondi timori. Con il ricordo del 1848 ancora molto vivo, gli statisti europei non solo si profusero in misure assistenziali nei confronti del popolo allo scopo di annacquare la protesta sociale, ma concorsero pure all'attività giornalistica per modellare l'opinione pubblica. Conservatori come Bismarck e Disraeli, non meno che antichi amici della rivoluzione come Napoleone III, svilupparono un'attività giornalistica oltre che programmi «socialistici».

Addirittura, in Russia il ministro degli interni ebbe una parte nella fondazione, nel 1875, del primo giornale della classe operaia in quel paese[56]. Prese così il via la lunga tradizione governativa russa che consisteva nel tentativo di infiltrazione o di direzione delle organizzazioni della classe operaia nelle grandi concentrazioni industriali del paese zarista alla fine del diciannovesimo secolo.

Ma dal 1848 al 1914 l'arma più efficace contro gli operai fu la nuova stampa patriottica, che ipnotizzò le masse ovunque agganciando il vecchio nazionalismo romantico al nuovo carro del moderno stato industriale. L'Inghilterra spianò la strada negli anni cinquanta, con fogli patriottici che cominciarono a far pressione sul debole governo liberale perché intervenisse nella Guerra di Crimea del 1854-1856, e quindi sferzarono tutta la corruzione e l'inefficienza nocive al conseguimento della vittoria. Questa guerra, la più sanguinosa in Europa fra Waterloo e Sarajevo, spazzò tutto ciò che poteva essere rimasto in Inghilterra della passione cartista per le riforme sociali. I giornalisti radicali inglesi contribuirono all'isteria dominante battezzandola «guerra popolare» e «guerra delle nazioni» contro la Russia reazionaria[57]. Marx, preminente russofobo fra i giornalisti rivoluzionari di questo periodo[58], sperava che la guerra chiamasse in causa la rivoluzione come «sesta potenza d'Europa»[59]. «The Times» introdusse la novità delle corrispondenze di guerra telegrafate dagli inviati speciali al fronte e delle foto di guerra che avrebbero reso questa guerra lontana più immediata e vivida dei ben più reali e urgenti problemi interni. Lo stesso giornale incoraggiò i propri lettori a immaginare la guerra come un gioco di società; e finì per raffigurarla come una specie di crociata per la civiltà, in grado di generare esempi luminosi come l'eroismo della Brigata Leggera[60] e la missione sanitaria di Florence Nightingale.

William Russell, brillante corrispondente irlandese del «Times», concorse a mobilitare l'opinione pubblica a favore dell'intervento in guerra passando sulle teste dei politici esitanti, e riuscì a montare un'enorme collera di popolo

contro la condotta vergognosa della campagna, tale da rovesciare sfere militari fino allora giudicate intoccabili. Dopo la vittoria egli divenne «una specie di re senza corona»[61]. Nel 1855 «The Times» usciva con 61.000 copie al giorno, una tiratura dieci volte più numerosa di quella dei suoi concorrenti[62]; e nel novembre del 1855 un nuovo settimanale cominciò le sue pubblicazioni con un editoriale in cui veniva candidamente ammesso che «questo paese è governato dal “Times”»[63].

Durante la guerra di Crimea, il «Times» trovò un imitatore in un foglio dell’alleato francese, «Le Figaro», che fin dall’inizio, nel 1854, si appellò al patriottismo di massa dietro una facciata di rispettabilità conservatrice. Il sanguigno scandalismo patriottico che fece presto capolino dalle colonne del «Daily Telegraph» londinese era caratteristico anche degli esperimenti giornalistici di Girardin e altri verso la fine del regno di Napoleone III.

I francesi coniarono il termine «sciovinismo» per designare questo atteggiamento, mutuando il nome dalla cultura popolare delle balere. Un vecchio spettacolo di varietà, *La Cocarde tricolore*, aveva ridicolizzato un seguace ottuso di Napoleone I, Nicolas Chauvin, nel suo ritornello «Je suis français / Je suis Chauvin». Se i giornalisti francesi scoprirono lo sciovinismo alla vigilia della guerra franco-prussiana, i loro colleghi britannici crearono un proprio analogo «ismo» nel designare l’esplosione di entusiasmo popolare durante la Guerra balcanica del 1878. Mutuando da un’esclamazione usata nelle bettole «jingo» significa «perbacco») la stampa britannica cominciò a parlare di *jingoismo.* Il «Daily News» del 13 marzo descrisse il patriottismo esasperato come creatura della «nuova tribù di patrioti da varietà che cantano la canzone del Jingo»[64]. Ma fu la stessa stampa che garantì l’orchestrazione.

Mentre i «patrioti da varietà» spingevano la Gran Bretagna a battersi ancora contro la Russia, i russi cominciarono a sfornare la propria stampa *jingo.* Sicuramente, la creazione

di un nuovo giornalismo anti-rivoluzionario di massa in Russia resta l'esempio eclatante di come i reazionari riuscissero a ribaltare a proprio vantaggio le innovazioni tecniche, cancellando così ogni residuo d'attrazione del presistente giornalismo rivoluzionario.

La storia comincia con Mikhail Katkov, già radicale negli anni cinquanta e primo in Russia ad impiegare il termine «nichilista» sulle colonne di un giornale. Verso la fine del 1862, Katkov acquistò la testata «Notizie di Mosca», in precedenza organo semiufficiale di stato divenuto solo recentemente foglio quotidiano. Katkov ne assunse la direzione il giorno di Capodanno del 1863, ed entro dieci giorni si verificò la sollevazione polacca. Katkov vi rispose con toni che Herzen descrisse come «crudele crociata contro la Polonia»[65]. Giocando sui peggiori sentimenti xenofobi a Mosca, l'antica rivale di Pietroburgo, Katkov dimostrò come una stampa privata fuori dalla capitale riuscisse ad essere ancor più reazionaria di quella ufficiale del governo a Pietroburgo. Egli definì le sue «Notizie di Mosca» come «l'organo di quel partito che si può ben definire russo, ultrarusso, esclusivamente russo»[66]; e l'edizione quotidiana lievitò a dodicimila copie — una tiratura senza precedenti[67]. Forte della sua precedente esperienza nell'ambiente radicale dei «giornali spessi», Katkov diede una levatura ideologica alla repressione, sostenendo di favorire «non lo smantellamento della nazionalità polacca (*narodnost'*), bensì il suo coagulo in una nuova vita politica insieme con la Russia»[68]. Facendo largo uso di inserti d'appendice e di lettere al direttore antintellettuali, il giornale di Katkov fece pressione sul governo imperiale perché superasse l'indecisione iniziale e lanciasse la campagna di repressione. Katkov introdusse poi l'uso delle illustrazioni — nella terra delle icone — raffigurando il nuovo governatore generale militare, Muravev, come un eroe popolare e il lontano Herzen come un diavolo che infettava la Russia con la discordia straniera. Questa campagna giornalistica di mobilitazione patriottica sortì l'effetto di abbassare nel corso del 1863 la

media di lettura della «Campana» di Herzen da più di 2.500 a meno di 500 unità[69]. Questo successo, inoltre, incoraggiò Katkov a dare il via all'inizio del 1866 ad una campagna contro il virus rivoluzionario all'interno del paese. Dunque egli insistette che la «vera radice della sollevazione non sta a Parigi, Varsavia, o Vilna, ma nella stessa Pietroburgo»[70]: il nemico non era il rivoluzionario fuorilegge, bensì il liberale altolocato «che non protesta contro quelle potenti influenze che aiutano il male»[71].

La *leadership* di ex simpatizzanti della rivoluzione nello sviluppo del nuovo giornalismo antirivoluzionario si consolidò negli anni sessanta del diciannovesimo secolo con gli scritti di due veterani del circolo radicale di Petračevskij degli anni quaranta: Fëdor Dostoevskij e Nikolaj Danilevskij. *I demoni*, pubblicato da Dostoevskij sul giornale di Katkov, caricaturava la cospirazione rivoluzionaria di Nečaev con una profondità metafisica e una potenza satirica senza precedenti. Danilevskij sfornò una giustificazione apparentemente scientifica per l'espansionismo pan-slavo nel suo *Russia ed Europa,* che descrive l'imminenza della lotta per la sopravvivenza fra il mondo «romano-germanico» e quello «slavo». L'opera di Danilevskij uscì su di un nuovo mensile reazionario fondato nel 1869 il cui nome, «Zaria» (L'alba), era chiaramente mutuato dal lessico rivoluzionario. Fra i corrispondenti, c'era anche il vecchio collaboratore di Herzen, Vasilj Kelsiev, oltre al preminente romanziere antinichilista degli anni sessanta, A.F. Pisemskij[72]. Il romanzo di Dostoevskij cominciò ad apparire nel 1871 (proprio mentre gli articoli di Danilevskij venivano ristampati in volume) sul «Messaggero russo» di Katkov. Questo nuovo giornale acquisì una tale importanza nella guerra ideologica contro i rivoluzionari che quando Katkov morì, nel 1887, fu convocata una speciale sessione del consiglio dei ministri per considerare la «crisi». Il giornale fu trasferito da Mosca a Pietroburgo per incoraggiare ancor più stretti legami con la politica ufficiale[73].

Il pan-slavismo reazionario fu raramente promosso in via

diretta dai funzionari governativi e non divenne mai ideologia ufficiale nella Russia zarista[74]: esso fu piuttosto la creazione dei nuovi giornalisti di destra, i quali erano sovente ex intellettuali radicali che riciclavano in modo diverso le loro motivazioni rivoluzionarie. Katkov, che in precedenza era stato fra gli studenti ribelli dell'università di Mosca, rimase un agitatore saltuario per le riforme radicali legali. Un vecchio amico e patrono di Belinskij sugli «Annali della madrepatria», A.A. Kraevskij, lanciò nel 1863 un nuovo giornale reazionario, «Golos» (La voce), ottenendo una diffusione da 4.000 a 22.000 copie all'epoca dell'entusiasmo pan-slavo del 1877 [75]. Nello stesso anno, A.S. Suvorin rilevò il quotidiano pietroburghese «Novoe Vremia» (Tempi nuovi), e lo trasformò in un foglio pan-slavo ancor più autorevole, aggiungendovi un'edizione serale e il nuovo motivo dell'anti-semitismo, che divenne negli anni ottanta del diciannovesimo secolo uno dei principali temi del nuovo giornalismo reazionario sviluppatosi contemporaneamente nelle regioni di lingua tedesca confinanti con la Russia[76]. Eppure, anche questa gazzetta continuò ad impiegare tutta una retorica rivoluzionaria circa i «tempi nuovi». Lo stesso Suvorin in gioventù aveva scritto una novella intitolata *Garibaldi* che veniva letta coralmente alle serate letterarie di intellettuali radicali[77].

Il recente industrialismo aiutò la stampa sciovinistica di massa a rimpiazzare il giornalismo rivoluzionario dei primi dell'ottocento. Il cambiamento cruciale nella fonte di finanziamento — dagli abbonati sostenitori agli inserzionisti pubblicitari — fece ben più che inibire la critica diretta alle istituzioni capitalistiche: liberò i giornalisti dall'esigenza di fare i conti con gli interessi locali immediati dei loro lettori. I giornalisti di fine Ottocento furono incoraggiati dai loro editori a creare una nuova simbologia radicata in identità lontane nel passato per il loro nuovo e anonimo pubblico urbano. I notiziari dovevano risultare molto più drammatici per competere con il volume crescente degli annunci pubblicitari, e la situazione

peggiorò alla svolta del secolo con l'arrivo del giornalismo illustrato: l'uso regolare delle illustrazioni, dei titoli a sensazione, e le edizioni speciali accelerarono il passaggio ad un eccitamento delle passioni in chiave di nazionalismo antirivoluzionario. I «giornali spessi» dell'epoca precedente apparivano ormai pachidermici e insopportabili. Il lettore era ormai soverchiato: e non ci fu soluzione di continuità dalla storica decisione di Girardin di fare affidamento sull'inserzionismo pubblicitario allo sciovinismo di massa che aiutò la deflagrazione della prima guerra mondiale.

## *Napoleone III e l'«imperialismo»*

Il dramma della deradicalizzazione delle masse tramite il nuovo tipo di giornalismo si consumò in modo particolarmente vivido nella Francia di Napoleone III. Con una tecnica che i contemporanei non compresero — e che gli storici hanno solo da poco cominciato a investigare — Napoleone rovesciò il nazionalismo rivoluzionario estero in un mezzo di repressione politica all'interno, e trasformò le idee sociali sansimoniane all'interno in mezzi di espansione economica all'esterno.

La rivoluzione francese originaria portò al potere Napoleone I, che i rivoluzionari di professione dei primi dell'Ottocento si coalizzarono su un vasto fronte per rovesciare; di conseguenza, il pensiero rivoluzionario sulla questione del potere fu fin dall'inizio influenzato da questo gigantesco uomo di potere. Napoleone I fece da battistrada per una generazione intera rovesciando tutte le antiche legittimazioni politiche: con la politicizzazione dell'ideale illuminista di razionalità universale (il sistema metrico, il *Code Napoléon);* e con l'imposizione di tutto ciò su di un mondo ancora arretrato. Soprattutto, egli alimentò l'immaginazione romantica tramite una fascinazione estetica per il potere — e per la possibilità di cambiare la carta politica e la vita d'Europa.

Sia che provenissero dagli eserciti che combattevano a fianco di Napoleone (i filadelfi francesi, i filomati polacchi, e i carbonari italiani) oppure contro di lui (i decabristi russi, i *comuneros* spagnoli, il *Tugendbund* tedesco), i primi rivoluzionari erano giovani soldati che parlavano in francese e ragionavano in maniera «grande-napoleonica». C'era poi un elemento recondito, un modello inconscio nascosto nei rivoluzionari di quell'epoca. Napoleone era il Prometeo liberato, un *parvenu* salito al potere: e quasi sempre il giovane rivoluzionario soffriva di un'inquietudine prometeica ed era un *outsider* alla ricerca di potere.

L'integrazione razionale della società predicata da Hegel e da Saint-Simon sarebbe stata inconcepibile senza la strana combinazione introdotta da Napoleone sulla faccia della terra: un despota al potere in nome della liberazione. Per quanto non-napoleoniche possano essere state le illusioni finali che Saint-Simon proiettò sulla classe operaia e Hegel sullo stato prussiano, la loro spinta a cercare una trasformazione secolare e universale della società venne tanto dal concreto evento napoleonico quanto dall'astratta retorica della rivoluzione.

Il lascito napoleonico concorse alla creazione delle prime ideologie rivoluzionarie; e la leggenda napoleonica concorse per vie più sottili a far rivivere e ad intensificare la spinta rivoluzionaria negli anni quaranta del diciannovesimo secolo[78].

C'era tutta una schiera di francesi che si consideravano napoleonisti riformisti ben distinti dai bonapartisti militaristi. Negli anni quaranta le loro fila furono rimpinguate da altri le cui attese politiche s'incentravano sul nipote di Napoleone, il futuro Napoleone III, che era stato attivo nel movimento rivoluzionario italiano e aveva già tentato invano due volte di farsi proclamare imperatore verso la fine degli anni trenta. Questo nuovo Napoleone scrisse nel 1839 l'autorevole raccolta *Des idées napoléoniennes* in cui veniva avanzato il concetto di un'autorità sovrapolitica che evitasse ogni dottrina

e cercasse unicamente benefici concreti per le masse[79].

Quest'opera di grande successo, che vendette in cinque anni mezzo milione di copie[80], rifletteva le idee dei sansimoniani che Napoleone aveva favorito durante il suo esilio londinese alla fine degli anni trenta. Egli li seguì nella preferenza per soluzioni amministrative anziché ideologiche o politiche e nell'interesse per lo scavo di un canale attraverso il Nicaragua onde consumare «il matrimonio mistico fra Occidente e Oriente»[81].

Il giovane Saint-Simon era passato dal sogno iniziale di diventare un novello Carlomagno alla sua rivendicazione finale di giustizia per la «classe più povera e numerosa». Analogamente, Napoleone III passò dalla stesura di una biografia di Carlomagno, all'inizio degli anni quaranta, alla visione di un incremento produttivo e della fine della disoccupazione nella sua opera del 1844: *L'estinzione del pauperismo*[82].

Napoleone III non condivise la fatale opposizione all'ideologia manifestata da Napoleone I; a differenza di quest'ultimo, che rientrò dall'Egitto e dall'Italia come uomo di guerra, il terzo Napoleone rientrò in Francia da Londra come uomo di idee. Egli fece sua la proposta proudhoniana per l'associazionismo e il mutualismo operai, e trasformò il proprio sansimonismo di gioventù in un industrialismo autoritario e in un positivismo anticlericale che rafforzarono enormemente lo stato francese[83] (e, sia detto per inciso, aiutarono a garantire ai molti sansimoniani superstiti lucrose posizioni nelle banche, nell'industria, e nel governo). Sotto questo aspetto Bismarck fu un suo imitatore, trasformando lo hegelismo, cioè il sistema ideologico fino ad allora predominante fra i rivoluzionari tedeschi, in un nuovo nazionalismo tedesco conservatore.

La principale «idea napoleonica» fu l'assunzione della retorica rivoluzionaria francese sulla stampa patriottica, che Napoleone III controllò brillantemente. Il problema della stampa era ineludibile per chiunque tentasse di ripristinare

l’ordine in Francia. Trionfatore a livello elettorale, Napoleone si trovò a fare i conti con la minaccia rappresentata da una possibile libertà di stampa:

> la grande questione del secolo [...] la massima difficoltà per l’ordine costituzionale, il massimo pericolo per i governi deboli, la prova decisiva per quelli forti[84].

Inizialmente Napoleone reagì negativamente alla sfida. Ma le sue dure leggi del 1852 sulla stampa furono gradualmente attenuate. Nel 1859 fu emanata l’amnistia generale per la stampa, e lo stesso imperatore sarebbe di K a poco entrato nell’elenco del giornalismo sciovinistico con la fondazione del suo giornale personale, l’anticlericale e semisocialista «Opinion Nationale».

Napoleone creò quell’opinione nazionale che intendeva descrivere. Era tale il suo controllo della stampa che all’inizio della legislatura del 1862 un critico lamentava: «C’è un solo giornalista in Francia [...] l’imperatore»[85]. Oltre a controllare l’agenzia stampa Havas e ad innondare il mercato di opuscoli propagandistici (*L’Empire c’est la paix, Le salut c’est la dynastie),* Napoleone rilevò i giornali d’opposizione, riorganizzò l’ufficiale «Le Moniteur» aggiungendovi una edizione della sera nel 1864. Questo «Petit Moniteur» venne sfornato in edizioni di 200.000 copie e venduto al prezzo ridicolo di sei centesimi — tagliando di conseguenza le gambe a tutti gli altri concorrenti, costretti a pagare un’imposta minima di cinque centesimi per ogni copia. Nel suo *Politica di Machiavelli nel diciannovesimo secolo,* del 1864, il satirista Maurice Joly descrisse questa tecnica come «neutralizzazione della stampa a mezzo della stampa stessa»[86].

Napoleone fu maestro di cooptazione e di *public relations*. Sovente offriva impieghi a preminenti personalità radicali, appropriandosi illecitamente dei loro slogan più efficaci; inoltre, sponsorizzava banchetti e anche associazioni per operai, tentando di incanalare la loro crescente domanda di solidarietà sociale. Nei suoi *tours* imperiali furono ampiamente pubblicizzati progetti per edilizie sociali, associazioni di mutuo

soccorso e altri programmi di migioramento delle condizioni di vita. A differenza di Fazy, che realizzò in Svizzera migliori condizioni per gli operai dopo lunghe lotte e dopo attenti studi, Napoleone si limitava semplicemente ad adottare ciò che gli sembrava più conveniente per continuare a controllare l’opinione pubblica.

Gli storici hanno espresso verdetti radicalmente diversi sulle motivazioni e sui risultati dei programmi dell’imperatore[87]. Essenzialmente, sembra che egli abbia preparato la strada per la formula politica caratteristica della Terza repubblica: la combinazione di retorica rivoluzionaria e di affidamento pratico sull’amministrazione permanente centralizzata ricevuta in eredità dal primo Napoleone.

All’estero, Napoleone III continuò ad appoggiare il movimento nazionalista italiano e patrocinò altre e ancor più lontane cause rivoluzionarie nazionali. Tuttavia, presto apparve il sospetto che egli stesse tentando di incanalare all’estero le spinte popolari alla rivoluzione sociale che si erano manifestate all’interno fra il 1848 e il 1851. «Imperatore dei francesi» piuttosto che della Francia, egli sfruttò in maniera sempre più palese le avventure oltremare per fini domestici: la guerra di Crimea nel 1854-1856, la conquista del Vietnam meridionale nel 1862, e il disastroso tentativo di conquistare il Messico nel 1866-1867. Tutto ciò gli meritò un neologismo di rimprovero coniato dai suoi vecchi colleghi giornalisti: *imperialismo.* Ultimo dei grandi «ismi» a trovare un nome, fu usato per descrivere la rapida espansione oltremare della potenza europea negli ultimi due decenni del diciannovesimo secolo; ma la fortuna del termine ebbe inizio come accusa giornalistica nei confronti di Napoleone III durante gli ultimi anni cosiddetti «liberali» del suo regno [88].

La bestia nera di Napoleone durante questi anni finali fu l’ultimo grande innovatore polemista del giornalismo rivoluzionario dell’epoca francocentrica: Henri de Rochefort. La sua importante carriera illustra sia la vulnerabilità di Napoleone come leader sia il trionfo finale del suo stesso ideale

sciovinista.

Rochefort usciva dalla stessa sotto-cultura che aveva creato i termini «sciovinismo» e «jingoismo». Era uno scrittore di vaudeville allievo sia di Blanqui sia del cantautore Béranger, e fece il suo apprendistato giornalistico al «Figaro» prima di lanciare alla fine degli anni sessanta i fogli radicali «La Lanterne» e «La Marseillaise» e contribuire al nuovo giornale di Victor Hugo «Le Rappel», del 1869. Rochefort fu la voce diretta della salace impertinenza proletaria: un Daumier in prosa con un tocco di Rabelais, che prometteva di «registrare la miseria degli operai» lungo «i cessi delle Tuileries»[89]. Il titolo stesso del suo primo giornale cancellava il passato romantico chiamando in causa l'immagine plebea della lanterna a gas appesa ad un sostegno di ferro agli angoli delle strade parigine. «La lanterna», spiegava chiaramente Rochefort, «può servire nello stesso tempo ad illuminare le persone oneste e ad impiccare i malfattori»[90]. L'obiettivo principale di Rochefort era Napoleone, che fu fatto oggetto di una valanga senza precedenti di metafore zoologiche[91]. «La Lanterne» svettò alla tiratura senza precedenti di mezzo milione di copie; il suo formato pieghevole, tascabile, gli assicurava una ampia diffusione a livello europeo[92]. Costretto a rifugiarsi a Bruxelles, Rochefort riprese a pubblicare la «Lanterne» con una dichiarazione modello di indipendenza rivoluzionaria contro il tentativo di cooptazione da parte di Napoleone:

> L'obiettivo del governo è in effetti di amnistiarmi il prima possibile; ma il mio obiettivo è di non permetterglielo [...]. È un tentativo veramente originale, addirittura comico[93].

Sebbene poi Napoleone riuscisse a far chiudere il settimanale alla fine del 1869, Rochefort non fece che trasfondere le proprie energie ad un quotidiano, «La Marseillaise», che uno dei suoi collaboratori definì «un siluro lanciato ad alta velocità contro le corazzate della marina imperiale», e un futuro leader della *Commune* di Parigi chiamò

«una macchina di guerra contro l'impero»[94]. Se la Francia era ancora il «lume del mondo»[95] per i rivoluzionari stranieri, il giornale di Rochefort ne era il principale intingolo.

Rochefort e colleghi «si proposero di fare del giornale l'anello di collegamento fra i vari gruppi socialisti europei, garantendo così contatti permanenti»[96]. Progetti del genere erano irrealizzabili, ma lo stile fu ampiamente imitato: alcuni studenti nella lontana Pietroburgo (compreso il principale corrispondente russo di Marx, Nikolaj Danielson) tentarono di lanciare un giornale dallo stesso titolo e di formato uguale.

Nell'ambito francese, il suo successo fu tale che Rochefort dovette essere combattuto non solo con la repressione, ma anche organizzandogli contro una concorrenza. Girardin scese in campo e, come abbiamo visto, divenne verso la fine del regno di Napoleone III uno dei preminenti cantori del nazionalismo e della guerra all'estero. Rilevando l'ormai moribondo «La Liberté» verso la fine degli anni sessanta, Girardin ne portò la diffusione da 500 a 60.000 copie attraverso una rivoluzione giornalistica che «fu tanto significativa quanto quella del 1836, della quale in ogni caso fu la diretta conseguenza e il prolungamento»[97]. Il nuovo *audience* venutosi così a creare non trovava più la sua fonte d'eccitazione nei *Tre moschettieri* e nei pettegolezzi de «La Presse», bensì nelle immagini di scontri effettivi nel mondo di tutti i giorni — tramite i dispacci telegrafici da lontani scenari bellici, bollettini di ascesa e crollo dei mercati finanziari, e competizioni atletiche che «La Liberté» fu il primo a commentare regolarmente nella nuova sezione, *le monde sportique.*

Ma lo stesso Rochefort fu alla fine sedotto dal nuovo sciovinismo — nonostante i dieci anni trascorsi in Nuova Caledonia per il suo appoggio alla *Commune* parigina, e dopo aver fondato un nuovo foglio di opposizione rivoluzionaria ai repubblicani moderati (chiamato in modo appropriato «L'intransigente») il giorno della Bastiglia del

1880. Il suo percorso verso la Destra cominciò alla fine di quel decennio, con l'appoggio al generale Boulanger, e si acuì ulteriormente nel corso del decennio seguente durante il caso Dreyfus, per poi culminare nell'abbandono dell'«Intransigente» nel 1907. Rochefort trascorse gli ultimi sei anni della sua vita scrivendo per il foglio nazionalista e conservatore «La Patrie».

Non è necessario narrare per intero la storia della stampa sciovinista e di come essa si sviluppò negli ultimi decenni del diciannovesimo secolo. Molte delle innovazioni impiegate per sensazionalizzare le notizie ebbero origine in America: le illustrazioni politiche fotografiche (sul «New York Daily Telegraph» del 1873), la linotipia (sulla stampa americano-tedesca di Baltimora nel 1885), e una valanga di espedienti adottati da William Randolph Hearst dopo il suo acquisto del «New York Journal» nel 1895. Cercando di scavalcare il «New York World» di Pulitzer, Hearst diede fondo a un patriottismo aggressivo come cemento del suo impero giornalistico[98]. Si può dire che fu quasi lui a creare la guerra ispano-americana del 1898, spedendo l'illustratore Frederick Remington a Cuba alla vigilia della guerra per cercare la prova fotografica delle irregolarità spagnole. Ricevuto da Remington il seguente dispaccio, «Tutto tranquillo. Non c'è nulla fuori posto. Non ci sarà nessuna guerra. Voglio rientrare», Hearst rispose con il celebre: «Prego, rimani. Passami le foto, alla guerra ci penso io»[99].

Per tanti (e anche per il giovane comunardo Clemenceau), lo spartiacque decisivo fu l'anno 1871, che siglò la vittoria dello sciovinismo reazionario sul nazionalismo rivoluzionario. La vittoria della Germania sulla Francia nella guerra francoprussiana portò all'incoronazione di un nuovo imperatore tedesco a Versailles. Contemporaneamente, la «liberazione» di Roma e la sua designazione come capitale del regno d'Italia associò fatali reminiscenze imperiali al conseguimento della unità italiana.

L'evento più drammatico e fatale dell'anno decisivo, il 1871,

fu l’ascesa e la caduta della Comune di Parigi. Essa accelerò la svolta a destra in tutta Europa — aprendo contemporaneamente nuovi orizzonti alla sinistra rivoluzionaria.

## *La Comune di Parigi*

La *Commune* parigina del 1871 fu la più vasta insurrezione urbana del diciannovesimo secolo — e fu annegata nella più sanguinosa delle repressioni. Essa rappresenta uno spartiacque nella storia rivoluzionaria: fu l’ultima delle rivoluzioni generate da Parigi e portò alla fine dell’egemonia francese sulla tradizione rivoluzionaria.

La rivolta parigina fu il primo esempio di sfida di massa allo stato militar-industriale nell’Europa moderna. La Comune creò — sebbene per breve tempo — un approccio rivoluzionario alternativo all’organizzazione dell’autorità statale nella società moderna. Successivamente, i rivoluzionari europei seguirono l’esempio comunardo realizzando rivoluzioni solo sulla scia della guerra. Mentre le rivoluzioni del 1789, 1830, e 1848 erano scoppiate in tempo di pace, quelle russe del 1905 e del 1917, e quelle che portarono altri regimi comunisti al potere in Cina, Yugoslavia e Vietnam negli anni quaranta del nostro secolo, sono state appendice diretta di guerre estere.

La Comune lasciò un’eredità di leggende oltre che di lezioni. Garantì alla rivoluzione russa sacre reliquie (Lenin fu sepolto con una bandiera della Comune, e quarantanni più tardi la navicella spaziale Voskod decollò portando a bordo anche un nastro tratto da una insegna comunarda); e tutta una simbologia sacra (la celebre icona del conflitto di classe nell'*Ottobre* di Eisenstein — signore borghesi che colpiscono i lavoratori caduti con parasole appuntiti — fu presa da un murale esposto al museo parigino della *Commune).*

I miti comunardi abbondarono sia fra gli anarchici che fra i socialdemocratici nel periodo precedente la prima

guerra mondiale [100]; fra i rivoluzionari culturali cinesi degli anni sessanta del nostro secolo[101] non meno che fra i rivoluzionari politici russi di cinquant'anni prima[102]; fra la Nuova Sinistra, oltre che fra la Vecchia, nel mondo occidentale.

Nella misura in cui i rivoluzionari abbiano cercato un'unità fra di loro, l'hanno trovata nel cantare il grande inno che emerse dal martirio del 1871: l' *Internazionale.*

La *Commune* significò settantadue giorni di governo rivoluzionario di Parigi nella primavera del 1871. L'evento prese il via come protesta patriottica contro la capitolazione di fronte all'assedio prussiano di Parigi da parte del governo provvisorio francese costituitosi dopo la sconfitta e la fuga di Napoleone III nel settembre del 1870. Ma la Comune divenne ben presto veicolo della protesta proletaria contro lo stato moderno centralizzato. La rivoluzione sociale all'interno divenne dunque il mezzo per riscattare la dignità della nazione dopo che lo stato era uscito sconfitto dalla guerra all'esterno. Si ebbero echi della Comune fino nei quartieri musulmani di Algeri[103] e nella periferia russa. Il capo di un circolo studentesco iniziò un'opera di propaganda da Vilna a Pietroburgo, firmandosi «comunista» e proclamando il 14 aprile 1871, «La rivoluzione mondiale è già cominciata». Egli intitolò il suo giornale di breve vita «La forca», e si gettò contro l'anonimato con un appello ai suoi connazionali il 4 maggio perché «dimostriate chi siete alla morente Parigi [...] all'armi, all'armi!»[104].

Per lo storico della rivoluzione, la Comune può essere vista come il momento più esasperato di un ciclo rivoluzionario francese che ha inizio quando Napoleone tenta di liberalizzare il proprio impero nel 1869-1870 — e finisce solo con la costituzione formale della Terza repubblica nel 1875 [105]. Comunque, il movimento fu strettamente parigino; sebbene si verificassero sporadiche insurrezioni in appoggio alla Comune di Parigi in altre città francesi, solo nella capitale si ebbe un nuovo governo locale eletto e in grado di esercitare

le funzioni d’autorità.

Per lo storico della tradizione rivoluzionaria, la Comune rappresenta il cruciale punto di svolta dal precedente predominio della rivoluzione politica nazionale all’avvènto della rivoluzione sociale internazionale. Di sicuro la Comune nacque dall’intensificaziione della militanza nazionalista durante la guerra contro la Prussia iniziata nell’estate del 1870. Il Comitato centrale parigino della presuntuosa Guardia nazionale si oppose all’armistizio del gennaio 1871, puntando sulle possibilità di resistenza di una nuova *levée en masse.* La Parigi nazionalista divenne rivoluzionaria quando il nuovo governo centrale di Thiers tentò senza successo di impadronirsi dei cannoni della Guardia nazionale di Parigi, il 18 marzo del 1871. Thiers scappò a Versailles, e i capi patriottici di Francia elessero una Comune di ottantun membri come governo rivale — o, si può dire, come rivale del governo.

Questa nuova forma partecipativa di amministrazione rivoluzionaria si oppose fin quasi alla fine alle richieste giacobine e blanquiste per un rafforzamento dell’esecutivo, e combattè attivamente l’autorità dell’Assemblea nazionale repubblicana di Versailles. La Comune tentò di oltrepassare la politica tradizionale, resuscitando per la prima volta dal 1792-1794 il sogno di una trasformazione radicale della condizione umana su scala sociale.

Il fatto che non fossero centralizzatrici, non toglie che le aspirazioni fossero molto intense. Durante gennaio e febbraio si gettarono le premesse per il passaggio dalla rivoluzione nazionale alla rivoluzione sociale, con l’alleanza dei «comitati di vigilanza» in un «partito socialista rivoluzionario»[106]. Man mano che la Comune si sviluppava, i rivoluzionari sociali evitarono le suddivisioni partitiche formali, pur distinguendosi in generale in proudhonisti anticentralisti e in blanquisti elitari, statalisti.

Quasi metà del corpo governante era composto da lavoratori manuali; e metà dello stesso corpo, in parte corrispondente alla prima, aveva preso parte alle agitazioni politiche operaie degli anni sessanta. C’era una matrice genuinamente proletaria negli

sforzi messi in atto dalla Comune per istituire una cooperazione industriale e un sistema educativo laico e professionalmente orientato.

Il talismano verbale di questa inattesa rivoluzione sociale fu la stessa parola «Commune». Ai più, essa suggeriva «la rivendicazione di decentramento dell'autorità — uno stato federale in cui i piccoli gruppi o unità auto-governantesi sarebbero divenuti il lineamento predominante» [107]. L'espulsione del governo nazionale da Parigi, il 18 marzo, fu descritta come una *révolution communaliste*[108]. Essa rappresentò essenzialmente la ricerca di un'autorità comunitaria e di benefici comuni: Marx e la Prima internazionale rimasero commentatori lontani nonostante gli sforzi attuati dal governo di Versailles per equiparare il comunalismo con il comunismo [109].

Un'aria stranamente festosa circolava nella Parigi rivoluzionaria sotto la *souveraneité sauvage*[110] delle masse, dai cortei che proclamarono la Comune il 28 marzo alla distruzione furiosa di un totem del culto napoleonico, la Torre Vendôme il 16 maggio, poche ore prima che la Comune fosse travolta. Il 28 marzo furono proclamate «le nozze festose fra l'Idea e la Rivoluzione»[111] in mezzo all'aspettativa generalizzata di riuscire a concretizzare «qualcosa di più che una repubblica nominale», «la cosa invece che il nome» [112].

In quello che Lenin definì «il festival degli oppressi», anche i funerali diventavano manifestazioni di impegno civico. Queste e altre cerimonie erano spesso e volentieri accompagnate dal suono delle nuove tecnologie belliche che rovesciavano piombo su Parigi. Come ebbe a scrivere un poeta rivoluzionario:

> Nel tremendo silenzio fra un'esplosione e l'altra si può udire l'armonioso suono dei cembali; e allegre arie di danza si mescolano al crepitio delle mitragliatrici di fabbricazione americana [113].

Naturalmente furono le nuove tecnologie a prevalere, e le «gioiose arie di festa» cedettero il passo a marce funebri. Nella «settimana di sangue» che seguì all'entrata delle truppe

di Versailles a Parigi il 21 maggio 1871, furono trucidati circa 20.000 comunardi. Altri 13.000 furono successivamente spediti in galera o in esilio. L'orrore fisico fu accompagnato dal tentativo — del tutto inedito nelle precedenti repressioni dei movimenti rivoluzionari — di trattare i rivoluzionari come criminali patologici[114].

La disfatta della Comune di Parigi e la conseguente disintegrazione della Prima internazionale segnarono la fine dell'era francese nella storia rivoluzionaria dei tempi moderni. Per circa un secolo, dalla Grande Rivoluzione del 1789, Parigi fu il principale centro e scenario delle aspettative rivoluzionarie. Le parole che mobilitarono negli anni trenta e quaranta del diciannovesimo secolo — «socialismo» e «comunismo» — furono gridate per la prima volta a Parigi, così come nella stessa Parigi si scatenò per primo il genio del giornalismo politico popolare. A Parigi le fantasie degli intellettuali generarono gli ideali spirituali di un'era materialistica — e anche le profetiche anticipazioni di pressoché tutto ciò che si sarebbe poi ripetuto nei movimenti rivoluzionari del futuro. Tutti i congressi della Prima internazionale si erano svolti in aree francofone nella immediata periferia della Francia — quasi come se i dirigenti della rivoluzione europea volessero tenersi più vicini possibile a una terra promessa e solo temporaneamente loro negata.

Quella speranza morì quando dalle ceneri della Comune sorse la Terza repubblica, forma di governo conservatrice che dimostrò più longevità di qualsiasi altra nella storia della Francia moderna. Così, paradossalmente, il periodo francese di storia rivoluzionaria ebbe termine proprio con quel sistema di governo per istituire il quale si erano battuti i primi rivoluzionari francesi.

Con il nazionalismo sconfitto e il repubblicanesimo screditato in Francia, l'unico ideale rivoluzionario intatto rimaneva quello della rivoluzione sociale. All'interno della Comune si erano avuti due tipi di rivoluzionari sociali: i proudhonisti decentratori (che propugnavano il governo diretto dei lavoratori e la lotta per benefici economici immediati) e i

blanquisti e giacobini autoritari (che nei giorni di agonia della Comune arrivarono a costituire un comitato dittatoriale di salute pubblica). Ma entrambe le fazioni non espressero una autentica *leadership.* Proudhon era morto da sei anni; e Blanqui era stato arrestato e posto in condizione di non nuocere ancor prima che si formasse la Comune. Forse il singolo individuo che assunse più di altri le sembianze di un leader unificatore fu il giacobino moderato Charles Delescuzes; ma anche questi riuscì a guadagnare una fama particolare solo perché cadde sull'ultima barricata.

Il carattere definitivo della repressione patita in Francia trasmise l'onere di continuare la tradizione rivoluzionaria sociale sulle spalle di dirigenti di altri paesi. Due di loro in particolare, Marx e Bakunin, tentarono di inquadrare le lezioni della Comune e di assumerne l'eredità. All'indomani della Comune, il conflitto fra i due rivoluzionari divenne centrale tanto quanto lo era stata la lotta fra Marx e Proudhon un quarto di secolo prima.

## *Marx contro Bakunin*

La battaglia fra Marx e Bakunin fu sotto molti aspetti nient'altro che un acuirsi del precedente conflitto Marx-Proudhon. Ancora una volta, si trattò di una guerra fra rivoluzionari sociali che condividevano molti più presupposti di quanto volessero ammettere.

Sia Marx che Bakunin erano stati hegeliani radicali all'Università di Berlino. Entrambi svilupparono quasi contemporaneamente un precoce e duraturo impegno per una rivoluzione a venire che ponesse termine ad ogni ineguaglianza sociale. Entrambi erano internazionalisti convinti che rigettavano ogni ipotesi di rivoluzione puramente nazionale. Entrambi cercarono di basare la loro lotta sulle classi sociali oppresse, rifiutando le tradizioni cospirative elitarie del passato. Nessuno dei due prese parte alla Comune, ma

ciascuno sostenne che la tragedia di quella rivoluzione si fosse consumata nel nome delle proprie idee rivoluzionarie.

In un certo senso il loro conflitto era iniziato nel 1843, quando Bakunin ebbe a insistere che il movimento comunista, allora ancora in fasce, sarebbe stato un nemico profondamente autoritario della liberazione rivoluzionaria[115] : il comunismo avrebbe fortemente ignorato l'anelito umano all'identità locale e nazionale, non essendo altro che l'espressione di

> un branco di animali guidato dalla forza e dalla costrizione e preoccupato solo degli interessi materiali, nell'ignoranza completa del lato spirituale della vita.[116]

Negli anni cinquanta, mentre Marx stava lavorando dentro al British Museum, Bakunin languiva nelle galere zariste. Negli anni sessanta, quando Marx stava ormai diventando l'autorità centrale fra i rivoluzionari dell'Europa settentrionale a Londra, Bakunin si lanciò in una serie di iniziative nell'Europa meridionale che intensificarono il suo antiautoritarismo anticipando l'anticentralismo della Comune.

Nel 1866, Bakunin era giunto alla conclusione che le comuni locali, autonome, fossero l'unica forma legittima di autorità politica. Due anni più tardi parlò di rimpiazzare completamente To stato moderno con una «federazione delle barricate». La sua concezione anticipava i *soviet* che sarebbero sorti più tardi in Russia: un consiglio di governo formato da «uno o due deputati per ogni barricata [...] sempre responsabili e sempre revocabili»[117].

Bakunin respinse da cima a fondo la tradizione buonarrotiana di organizzazione gerarchica finalizzata alla costituzione di una dittatura rivoluzionaria provvisoria. Criticò anche aspramente i socialisti tedeschi per la loro pericolosa insistenza sul fatto che «la rivoluzione politica debba precedere la rivoluzione sociale»[118]. Contro l'obiettivo dei socialdemocratici tedeschi, «uno stato libero e popolare», Bakunin insisteva che «le parole *lìbero* e *popolare* sono

annullate e rese prive di significato dalla parola *Stato*»[119].

Alla vigilia della guerra franco-prussiana, Bakunin avanzò il progetto di un movimento rivoluzionario europeo contro il potere dello stato in tutte le sue forme. L'originalità del programma di Bakunin stava nella sua esortazione all'alleanza fra operai e contadini. Bakunin insisteva che le rivoluzioni basate esclusivamente nelle città tendessero semplicemente ad impadronirsi del potere esistente dello stato centralizzato per poi imporre la loro autorità sulle campagne. Rivoluzionari elitari e filo-urbani come Marx tendevano a manifestare un disprezzo tutto intellettuale per i contadini, denigrando la loro fede religiosa e i loro metodi individualistici. Lo stesso Bakunin era altrettanto ostile nei confronti di queste caratteristiche dei contadini, eppure sosteneva che una manifestazione di ostilità avrebbe solo perpetuato la separazione fra i contadini e il loro alleato rivoluzionario naturale: il proletariato.

> Non è questione di esaltare o denigrare il contadino. Si tratta invece di stabilire un programma d'azione che consenta di superare l'individualismo e il conservatorismo del contadino [120].

Tale programma consisteva nell'unificazione per «estirpare il principio d'autorità in tutte le sue manifestazioni possibili»[121]. Senza un tale obiettivo comune, la gente delle città e delle campagne avrebbe potuto essere stornata da demagoghi e indotta ad una guerra civile priva di senso sotto bandiere rivali anche se simboli della stessa oppressione politica — i contadini sotto l'egida della monarchia, i proletari sotto la bandiera della repubblica. Le classi inferiori dovevano invece essere liberate da questo loro debito verso bandiere inique, e unificate da una rivoluzione sociale di tipo proudhonista che avrebbe «incoraggiato l'auto-organizzazione delle masse in corpi autonomi federati dal basso in alto[122].

Nel settembre del 1870, subito dopo la decisiva sconfitta impartita dai prussiani all'esercito francese e la destituzione di Napoleone III, Bakunin approdò a Lione per guidarvi una breve sollevazione comunale che ben presto fu imitata

da Marsiglia. Nell'appello del 25 settembre, *La federazione rivoluzionaria delle comuni,* egli indicava nella Prussia di Bismark il principale nemico della rivoluzione sociale. Ancor prima della sconfitta definitiva delle armate francesi Bakunin esortò a «fare i conti con i prussiani all'interno per poi battersi con sicurezza e affidamento contro i prussiani all'esterno»[123]. Egli incitò all'immediata rivoluzione comunale, poiché lo stato centralizzato francese era destinato ad essere d'ora in avanti «nulla più di un vice-regno dell'impero tedesco»[124]; ed esortò ad una «guerra a morte» fra la «rivoluzione popolare» e «il dispotismo militare, burocratico e monarchico» di Germania i[25].

La seconda ondata della rivoluzione colpì la Francia con il sorgere della Comune di Parigi, nella primavera del 1871. Bakunin non vi svolse alcun ruolo diretto, ma, in esilio in Svizzera, stese febbrilmente la sua opera più lunga, parte della quale fu pubblicata nel luglio 1871: *L'impero knouto-germanico o la Rivoluzione sociale.*

Secondo Bakunin il genio della Comune di Parigi stava nel presentare un'autentica alternativa rivoluzionaria sociale a «Dio e Stato» — fa duplice fonte a oppressione[126].

Per Bakunin, i guastatutto nel campo rivoluzionario erano i dirigenti giacobini, che alla fine imposero «concezioni governative e dittatoriali» sulla Comune, e Mazzini, che aveva fuorviato la rivoluzione italiana con un «obsoleto idealismo religioso» nella «bramosia politica della grandezza statale»[127].

Naturalmente il principale rivale di Bakunin fu Karl Marx, il quale impersonificava proprio quegli istinti autoritari tedeschi e quella predilezione per la questione politica che Bakunin detestava.

Il grande saggio di Marx sulla Comune, *La guerra civile in Francia,* fu scritto sotto tipica forma di indirizzo da parte del Consiglio generale dell'Internazionale ai suoi membri. Mancando di un seguito cospicuo fra la truppa dell'Internazionale (al di fuori del piccolo numero di affiliati di lingua inglese e tedesca), Marx cercava di lavorare soprattutto

a livello della struttura esecutiva londinese del Consiglio generale dell'Internazionale piuttosto che attraverso i congressi della stessa o nelle sue federazioni autonome. Il saggio di Marx fu scritto quando ebbero luogo le ultime fucilazioni a Parigi. Scrivendo quelle pagine, Marx non solo riscoprì la passione rivoluzionaria del 1848, ma anticipò anche il nuovo stile polemico del 1917 e oltre.

Si trattava, in primo luogo, di riaffermare la congiunzione necessaria fra rivoluzione e violenza: «Parigi armata era la Rivoluzione armata [...] una ribellione di schiavi contro i loro padroni» [128]. Marx procede poi a spiegare il successo della repressione dipingendo Alphonse Thiers in termini che non hanno riscontro altrove nel pur ricco repertorio marxiano di polemica e sarcasmo. Questo «Pollicino parlamentare, che ebbe occasione di rappresentare il ruolo di Tamerlano»[129] viene ritratto come «virtuoso dello spergiuro e del tradimento», con la «vanità al posto del cuore», un «nano mostruoso»[130] che

> ha affascinato la borghesia francese per quasi mezzo secolo perché è l'espressione intellettuale più perfetta della sua corruzione di classe, [131]

Marx applicò l'abituale argomento rivoluzionario circa la violenza come necessaria misura di difesa rivoluzionaria additando in Thiers il «vero assassino» dell'arcivescovo di Parigi, che i comunardi avevano fucilato insieme con altri sessantaquattro ostaggi[132].

L'esperienza della Comune incoraggiò Marx a pensare che nuove forme politiche potessero contribuire all'avanzamento della rivoluzione sociale — proprio come la stessa incoraggiò Bakunin a sostenere il contrario, e cioè che le forme politiche avessero allontanato la Comune dalla rivoluzione sociale. Marx fece risalire le origini della Comune all'azione di precise forze politiche. Per lui la Comune non era — come invece per Bakunin — una sorta di opposizione metafisica all'autoritarismo tedesco; per Marx la Comune, era lo sviluppo dialettico che emergeva dalla politicarrancese come «diretta antitesi all'impero» [133]. Nell'ottica di Marx, la

Comune emergeva direttamente dall’impero: l’industrializzazione promessa da Nucleone III aveva creato un proletariato rivoluzionario; e l'imperialismo dello stesso Napoleone aveva armato quel proletariato, e generato quella guerra fra nazioni che ora la classe operaia mobilitata avrebbe cercato di trasformare in guerra di classe. La definizione leniniana del periodo della prima guerra mondiale in *Imperialismo, fase suprema del capitalismo,* fu anticipata da Marx nella pretesa che l’imperialismo sotto Napoleone III fosse già «la forma ultima del potere statale [...] della società borghese matura [...] per l'asservimento del lavoro da parte del capitale»[134]. La visione di Marx della Comune come strumento di liberazione politica dalla guerra imperiale fu trasposta più tardi nella concezione leniniana dei soviet come marchingegno politico per l’istituzione del potere proletario durante la prima guerra mondiale. Perfino la fiducia di Lenin nella capacità della rivoluzione urbana di penetrare le campagne può considerarsi anticipata nella malfondata fiducia di Marx nel «potere d’attrazione della Comune verso gli interessi materiali e i bisogni del contadino»[135]. E quando lanciò lo slogan della confisca della proprietà privata nel 1917, Lenin non fece che mutuare ciò che Marx aveva attribuito ai molto meno confiscatori comunardi: «l’esproprio degli espropriatori»[136].

Nel 1871 come nel 1848, Marx finì per appoggiare i più determinati fra i rivoluzionari: i seguaci di Blanqui. Questi «blanquisti», che Marx aveva ridicolizzato in tempi tranquilli come «alchimisti della rivoluzione», fornirono a Marx, in tempi più difficili, un antidoto allo sconforto — così come alla disgregazione in campo rivoluzionario.

Nuovi compagni si erano aggregati al leggendario Blanqui dopo la sua scarcerazione nel 1865; ed egli pubblicò per loro un manuale per l’insurrezione, le *Istruzioni per la rivolta armata,* del 1869 [137]. Sebbene Blanqui fosse di nuovo in prigione al tempo della Comune, i suoi seguaci vi presero parte acquisendo un grosso prestigio per il loro ruolo di dirigenti.

Dopo la sconfitta della Comune, alcuni capi blanquisti sotto la guida di Edouard Vaillant entrarono come eroi nel Consiglio generale dell'Internazionale. Marx lavorò con loro per trasformare questo corpo esecutivo londinese in una sorta di embrione di quel concetto che lo stesso Marx aveva tratto dai blanquisti nel 1848: la «dittatura del proletariato». Marx riuscì così a mutare il congresso generale dell'Internazionale previsto per il 1871 in una conferenza a Londra che dominò in alleanza con i blanquisti[138].

Nel 1848 il nemico comune di Marx e Blanqui era stato Prodhon, e nel 1871 altri non era che l'erede anarchico di Proudhon, Bakunin. Marx escluse deliberatamente Bakunin dall'elenco degli inviti alla conferenza speciale dell'Internazionale che si tenne a Londra nel settembre del 1871. Questa unione fra blanquisti e marxisti procedette quindi a trasformare un'Internazionale fino ad allora relativamente elastica in un'organizzazione politica disciplinata, guidata centralisticamente da un Consiglio generale ed esplicitamente volta alla conquista del potere politico.

Al congresso rivale di Sonvilier, due mesi dopo, i bakuninisti replicarono che i mezzi politici e gerarchici non avrebbero mai permesso di conseguire fini rivoluzionari sociali. La «circolare di Sonvilier» proclamava che era impossibile «che un organizzazione autoritaria generi una società libera ed egalitaria» [139], e insisteva che le organizzazioni rivoluzionarie dovessero essere esempi in miniatura della nuova società piuttosto che branche di un partito politico.

Nella prima metà del 1872 il conflitto diede vita a un nuovo vocabolario. Marx rispolverò la parola «anarchico» come termine dispregiativo per il gruppo di Sonvilier; e poi spedì suo genero Paul Lafargue in Spagna per tentare di scalzare la presa politica di Bakunin in quel paese. I bakuninisti replicarono coniando in giugno — per la prima volta nella storia — il termine «marxista» per indicare i recenti tentativi di imporre un controllo autoritario sull'Internazionale. Essi denunciarono Lafargue come agente della «cospirazione

marxista» e come «apostolo della legge di Marx» (esecutore, insomma, di tutto ciò che Marx gli chiedeva)[140]. Bakunin rafforzò la polemica con l'aggiunta di un altro neologismo: «comunista autoritario» [141].

Marx e Bakunin si accusarono l'un l'altro di intenzioni cospirative. Entrambi si appoggiavano a fazioni superstiti di comunardi, e una curiosa anticipazione della futura storia rivoluzionaria sta nei nomi impiegati per designare il maggiore o minor grado di autoritarismo di queste fazioni di comunardi: *Majoritaires* e *minoritaires.* Questi termini, «maggioritari» e «minoritari», sarebbero infatti ricomparsi in Russia con i *bolscevichi* e i *menscevichi*[142]. In entrambi i casi, l'aggressiva adozione dell'etichetta di «maggioritari» da parte della fazione più autoritaria trasformò una maggioranza tattica nell'ambito di un pur sempre ristretto numero complessivo nella pretesa di rappresentare la maggioranza di un corpo molto più vasto.

I bolscevichi di Lenin erano in minoranza nel movimento socialdemocratico russo tanto quanto i maggioritari blanquisti nella Comune di Parigi. Ma l'etichetta fu abilmente fatta propria dai primi sulla base di una maggioranza strappata in occasione della conferenza di partito del 1903 e dai secondi sulla base di una momentanea maggioranza nell'ambito della dirigenza durante gli ultimi giorni della Comune di Parigi. Un'altra anticipazione verbale della successiva storia rivoluzionaria russa si ebbe con l'invenzione da parte di Bakunin del termine «socialista rivoluzionario» in contrapposizione a socialdemocratico[143]. Di conseguenza, l'organizzazione internazionale fondata da Bakunin nell'estate del 1868 come Alleanza internazionale social-democratica fu riformata ai primi di settembre del 1872 come Alleanza socialista rivoluzionaria[144]. Bakunin coniò dunque il nome che fu infine adottato dal più grosso partito rivoluzionario all'interno della vecchia Russia imperiale. Al pari dei bakuninisti, i socialisti rivoluzionari assegnarono ai contadini un ruolo chiave come mai avrebbe potuto essere ammesso dai socialdemocratici filo-urbani.

Il conflitto Marx-Bakunin raggiunse l’apice quando Marx stesso si recò per la prima volta personalmente ad un congresso dell’Internazionale — quello dell’Aia, nel settembre 1872. Gli riuscì di espellere Bakunin, e tentò con l’aiuto dei blanquisti di imporre a tutte le organizzazioni affiliate il riconoscimento della conquista del potere politico come prerequisito necessario alla rivoluzione proletaria. Tuttavia, molte sezioni nazionali dell’Internazionale fecero quadrato sotto la bandiera di Bakunin dando vita a una serie di congressi tenutisi in segno di sfida nei confronti di Marx alla fine del 1872. L’Internazionale tenne un sesto congresso a Ginevra nel settembre 1873, e uno finale tre anni dopo a Filadelfia. Ma, di fatto, cessò le proprie funzioni dopo il 1872. In seguito al congresso dell’Aia, Marx trasferì il Consiglio generale a New York per sottrarlo al controllo di Bakunin; ma i seguaci di Bakunin furono pronti ad estendere la loro influenza in Europa — guadagnando la fedeltà di molte sezioni locali al di fuori della ben limitata autorità centrale istituita da Marx.

I gruppi latini e slavi dell’Internazionale, in particolare, simpatizzarono con l’ottica bakuninista secondo cui Marx «come il cuculo, finisce per deporre l’uovo in un nido che non è il suo»[145]. Molti continuarono a credere che la *leadership* rivoluzionaria potesse ancora venire dalla Francia — e quindi diffondersi «a quei popoli e *frammenti di popoli* che attizzano la fiamma della rivoluzione»[146]. Molti condivisero l’opinione di Bakunin secondo cui Marx avesse di fatto ripudiato la rivoluzione come ricerca di libertà e avesse invece istituzionalizzato in campo proletario lo stesso autoritarismo «pangermanico» che Bismarck aveva introdotto nella vita politica borghese. Di lì a poco l’epiteto «marxismo» sarebbe stato storpiato in «bismarxismo»[147].

Il conflitto Marx-Bakunin dei primi anni settanta frazionò ulteriormente una già decimata Sinistra; e, in concreto, distrusse per una generazione intera in Europa occidentale la tradizione rivoluzionaria sociale. Morto Bakunin e fiaccato Marx dall’età e dalla malattia, la tradizione

rivoluzionaria internazionale dei primi anni settanta perse la sua *leadership* attiva oltre che la sua prima organizzazione internazionale. I rivoluzionari tendevano ora a *i)* organizzare la classe operaia all’interno del nuovo stato borghese nella speranza di succedervi (la posizione socialdemocratica di molti «marxisti») o *ii)* combattere lo stato in quanto tale, impiegando tattiche violente di tipo inedito (il populismo slavo e l’anarcosindacalismo latino come eredi più o meno diretti della tradizione «bakuninista»). La nuova concezione che giustificò — quando non ispirò — il passaggio alla pratica violenta da parte di questi gruppi negli anni settanta e ottanta fu l’idea bakuniniana «propaganda con l’azione». Questa dottrina — posto che sia lecito definirla così — fu articolata per la prima volta verso la fine d’agosto 1870 come base delle sollevazioni rivoluzionarie che Bakunin stava cercando di scatenare:

> Lasciamo agli altri i problemi dello sviluppo teorico dei principi della rivoluzione sociale, e accontentiamoci di applicarli, *imprigionandoli saldamente all'azione* [...] di qui in avanti noi non faremo più propaganda dei nostri principi con le parole, ma *con le azioni*[148].

Dietro alla «propaganda con l’azione» stava un interesse nuovo per il soggetto più vasto della violenza — riflesso in Occidente da un anarchismo e un sindacalismo esasperati, e ad Est da un tipo del tutto diverso e inedito di violenza ascetica. Per tutti gli europei che mantennero un’ottica rivoluzionaria negli ultimi decenni dell’Ottocento, la memoria della Comune parigina rimase sacra, e la sua glorificazione rappresentò una compensazione contro l’atmosfera decisamente ostile dello stato industriale antirivoluzionario.

## *Un'epica perduta*

La mentalità eroica, romantica, morì con la Comune. Sia il nazionalismo rivoluzionario che la *leadership* francese erano decapitati, e gli elementi intangibili e indispensabili del

*romance* svanirono per sempre dal mondo delle bandiere e delle barricate. I comunardi avevano incendiato le Tuileries e rovesciato la Torre Vendôme — simboli rispettivamente dell'autorità monarchica e napoleonica. Ma la Terza repubblica non creò alcun monumento capace di simboleggiare la legittimità di governo o di aizzare un sostegno emotivo. Alla fine del diciannovesimo secolo, l'orizzonte parigino era dominato da due nuovi simboli culturali che cercavano di muoversi oltre il passato politico — riuscendo però solo a provocare un'ulteriore polarizzazione. La cattedrale del Sacro Cuore, ergentesi con la enorme cupola bianca sull'ex quartier generale comunardo di Montmartre — il frutto di una sottoscrizione nazionale cattolica per espiare i peccati della Comune; di fronte, sulla riva sinistra della Senna, sarebbe poco dopo sorta l'imponente Torre Eiffel, il simbolo di ferro della nuova città industriale svettante su quei Champs de Mars dei vecchi festival rivoluzionari romantici.

Il conservatorismo del Sacro Cuore combinato all'industrialismo della Torre Eiffel produsse un nuovo tipo di potere statale capace di annettere e riciclare le forme del nazionalismo romantico. La violenza eroica di stampo italo-polacco cedette il passo alla violenza meccanizzata, modernizzata, degli eserciti a coscrizione di massa di fine Ottocento. Il melodramma musicale che aveva accompagnato e arricchito il nazionalismo rivoluzionario fu rimpiazzato da un nuovo genere d'opera già premonitore dello stadio russo-tedesco di sviluppo rivoluzionario.

## La modernizzazione della violenza

L'orrenda repressione della Comune fece rivivere un elemento apocalittico quasi completamente svanito nel pensiero rivoluzionario dopo il Quarantotto. Dostoevskij paragonò l'incendio delle Tuileries alle fiamme del Giudizio Universale; Lenin più tardi parlò di «lotta per la conquista del cielo» e Pottier di *lutte finale.*

Questa «lotta finale» del proletariato contro la borghesia non sarebbe comunque ripresa prima di un altro quarto di secolo, quando, ancora una volta, la sconfitta militare di una potenza europea spianò la strada alla sollevazione al suo interno. L'umiliazione patita dalla Russia per mano del Giappone nel 1904-1905 precipitò l'impero zarista nel vortice delle rivoluzioni; e Lenin — l'uomo che alla fine avrebbe poi condotto i rivoluzionari al potere — trasse ispirazione direttamente dal periodo della Comune. Infatti, la sua prima mossa di esule in Svizzera alla notizia delle rivolte urbane scoppiate in Russia nel 1905 fu di cominciare a leggere e tradurre le memorie militari di un capo della resistenza armata comunarda: Gustave-Paul Cluseret.

Una scelta di pagine dall'opera in tre volumi di Cluseret fu tradotta dalla moglie di Lenin, e pubblicata con una prefazione di Lenin stesso nel marzo del 1905 [149]. L'odio di Cluseret per il sentimentalismo romantico e la sua enfasi sulla necessità di una pianificazione sistematica per opera di uno «stato maggiore di rivoluzionari» rispondeva alle esigenze della mentalità post-romantica; e la sua meticolosa indicazione riguardo al fatto di non procrastinare la presa dei punti chiave del potere governativo potrebbe essere considerata una bozza della presa del potere da parte dei bolscevichi nella Pietroburgo del 1917.

Cluseret modernizzò la violenza rivoluzionaria, infondendo nel pensiero rivoluzionario la cognizione della guerra moderna, di massa, che aveva guadagnato partecipando personalmente alle due guerre più sanguinose del secolo che va dal 1815 al 1914: la guerra di Crimea e la guerra civile americana. Licenziato da Saint-Cyr e decorato con la Legion d'Onore per la sua partecipazione nella repressione dei rivoluzionari nel Quarantotto, Cluseret era passato al campo rivoluzionario dopo aver prestato servizio nelle camicie rosse di Garibaldi e grazie ai contatti con i fuorusciti irlandesi in America. Giunto in una Francia sconvolta dalla guerra come emissario di Bakunin a Lione, egli divenne in breve tempo comandante in capo dell'estrema resistenza militare della

Comune di Parigi. La sua conoscenza della guerra contemporanea fu arricchita dal suo amico e consigliere, il generale americano unionista Sheridan, che era stato a fianco di Moltke e della nuova macchina militare prussiana durante le loro fulminanti vittorie su Napoleone III.

Gli scritti retrospettivi di Cluseret sulla Comune tratteggiano i lineamenti di un nuovo genere di guerra, una guerra totale nella quale «nessuno si aspetta quartiere, perché nessuno ne dà» [150], e contengono secchi consigli tattici per un approccio immediato, non romantico del combattimento urbano: attacco notturno, cecchinaggio, occupazione dei crocevia, eccetera. L'educazione civica e militare avrebbero dovuto essere strettamente integrate[151] in un nuovo tipo di milizia rivoluzionaria con il compito di intervento nelle retrovie e di incursione nelle linee di comunicazione borghesi, oltre che di rifornimento tramite colonne volanti.

L'accento posto da Cluseret sugli obiettivi sociali anziché nazionali, sulla disciplina piuttosto che sull'eroismo, fu pienamente colto più ad est; e di fatto, quando i rivoluzionari sociali urbani conquistarono finalmente il potere, fu proprio nella Pietroburgo del 1917 sotto la guida di un ammiratore russo di Cluseret. La carriera rivoluzionaria di Lenin unì le due maggiori forze nate per dominare l'immaginazione della Sinistra dopo la sconfitta della Comune di Parigi: la socialdemocrazia tedesca e il populismo russo. Questi movimenti furono generati dalle tradizioni concorrenti di Marx da una parte, e di Proudhon e Bakunin dall'altra. Essi rispecchiarono un modo nuovo e più professionale di porsi verso i problemi rispettivamente dell'organizzazione e della violenza all'interno del nuovo stato industriale. Il sorgere della socialdemocrazia e del populismo negli imperi prussiano e russo, rispettivamente, segnò la fine dell'influenza francese e l'inizio del periodo russotedesco di storia rivoluzionaria.

## La musica cambia

Come abbiamo detto, nella Francia post-comunarda prevalsero il realismo e il materialismo. La grande scrittrice romantica George Sand si lamentava, già anziana, con Gustave Flaubert, il nuovo realista, di soffrire dell *'idiotisme auditif* dei tempi nuovi: ella non era più in grado di sognare trasformazioni romantiche della realtà, di essere uomo e donna insieme, di «fare parole e musica allo stesso tempo»[152].

Come qualsiasi altra cosa, la musica passò al servizio dello stato. L'opera, ieri medium della rivoluzione, divenne oggi serva della reazione. *La muta di Portici,* che aveva fatto precipitare gli eventi rivoluzionari quarant'anni prima, fu utilizzata nel 1870 per mobilitare la Francia nella sua incauta guerra contro la Prussia. Ad una rappresentazione proprio all'indomani della malaugurata dichiarazione di guerra di Napoleone III, il *cast* dell'opera di Parigi salì sul palcoscenico intonando la *Marsigliese.* E il pubblico sovreccitato chiese loro di aggiungere i versi della canzone di guerra del periodo di crisi francoprussiana del 1840: «Nous l'avons eu, votre Rhine allemande». Quando il personale rifiutò sostenendo di non conoscere le parole, il gazzettiere Girardin urlò dal loggione: «Ci vorrà di più ad impararla [la canzone] che a prenderla [la regione renana]»[153].

Verdi, il patriarca del vecchio nazionalismo rivoluzionario rifiutò categoricamente di prendere parte durante la crisi del 1870-1871. Con l'unificazione d'Italia già consolidata, l'unica preoccupazione di Verdi fu di portare in salvo scenari e costumi fuori da Parigi per la prima al Cairo della sua nuova opera, l' *Aida,* a saluto dell'apertura del Canale di Suez. Questo vecchio sogno sansimoniano di un canale di collegamento fra Oriente ed Occidente era divenuto realtà nel 1869; ma il taglio dell'istmo non precorse l'arrivo del «nuovo cristianesimo» quanto piuttosto del nuovo imperialismo. Dopo la prima dell'*Aida* nel 1871, Verdi si ritirò definitivamente nei maestosi, e apolitici, mondi della religione *(Messa di Requiem)* e di Shakespeare (*Otello* e *Falstaff).* E l'*Aida,* che solo

un decennio prima avrebbe potuto essere considerata un dramma di liberazione nazionale, fu invece allestita come spettacolo puro e semplice — particolarmente nella scenografia montata sul più grande palcoscenico del mondo al nuovo teatro dell'opera parigino dopo il 1875 [154].

Contemporaneamente, al nuovissimo teatro dei Bouffes-Parisienne, l'opera tradizionale fu completamente soppiantata dalle operette di Offenbach, che divennero la musica leggera della Parigi dell'illuminazione a gas. Al pari del nuovo giornalismo di massa, le canzonette furono più un utile diversivo a favore degli imperialisti reazionari piuttosto che un'ispirazione per nazionalisti rivoluzionari.

Il modello musicale di Offenbach conquistò un impero dopo l'altro. Giunse in Gran Bretagna proprio nel momento dell'apertura del Canale di Suez e nell'imminenza del titolo di imperatrice d'india per la regina Vittoria. Nel 1875, Gilbert e Sullivan scrissero la prima delle loro operette d'immenso successo, *Processo per giuria,* come numero di apertura per una serata di Offenbach. Contemporaneamente in un altro impero anti-rivoluzionario, la Vienna asburgica rimaneva incantata dalle musiche confezionate una dopo l'altra da Johann Strauss jr., sulla scia della sua prima operetta di successo, *Le mille e una notte,* del 1871.

L'intermezzo danzato di Offenbach, il suggestivo cancan, divenne elemento popolare delle sue operette; e divenne anche simbolo della decadenza e dell'inanità imperiali agli occhi dei rivoluzionari ben più sobri che ora vigilavano dall'altra parte del Reno [155]. In Germania e Russia sorse un nuovo genere di grande opera in voluta contrapposizione alla corrente musicale romantica italo-francese. Il successo parallelo di due figure pur tanto diverse fra loro come Richard Wagner e Modest Mussorgsky rappresentò il rigetto del liricismo romantico e del facile ottimismo di scuola latina. Ideologicamente, le loro opere espressero un nazionalismo completamente scevro da qualsiasi messaggio rivoluzionario.

Si può forse segnare come momento decisivo di questa

transizione dal predominio italo-francese a quello russo-tedesco nell'opera nazionalistica l'inverno del 1862-1863 a Pietroburgo, con la nascita del nuovo genere d'opera nel nord russo. Alessandro II aveva commissionato a Verdi l'unica opera che questi compose durante la sua permanenza nel parlamento italiano, dal 1861 al 1865. La prima mondiale di quest'opera, *La forza del destino,* a Pietroburgo nel novembre del 1862, fu seguita nel febbraio del 1863 dall'arrivo del rivale tedesco di Verdi, Richard Wagner, come direttore d'orchestra nella stessa Pietroburgo. La «musica del futuro» wagneriana eccitò la sensibilità russa ormai in fase di risveglio, e ispirò subito imitazioni, come la *Giuditta* di Serov del 1863. Wagner commentò il calore delle accoglienze russe in contrasto con la freddezza manifestata dai francesi per la sua «musica del futuro» sostenendo che «i russi oggi vivono già nel futuro»[156].

Molti russi diffidavano del potere d'attrazione della musica wagneriana pur concordando nel rigetto dei modelli italo-francesi. Un gruppo di giovani compositori russi decisamente dotati lasciò del tutto il conservatorio di Pietroburgo per formare una nuova «Scuola di musica libera» impegnata nella ricerca di uno stile musicale autenticamente russo, libero da ogni influenza straniera. Alla fine degli anni sessanta e negli anni settanta, il genio del gruppo, Mussorgskij, creò un'opera nazionale russa da contrapporre al concomitante successo tedesco di Wagner. Presi insieme, i loro successi rappresentano la fine del legame fra nazionalismo e rivoluzione che era stato il segno distintivo dell'opera romantica italo-francese.

Dal punto di vista strettamente artistico, sia Wagner che Mussorgskij furono molto più antitradizionali (e in questo senso generale più rivoluzionari) di Verdi o di altri giganti dell'opera italo-francese. Ciascuno dei due tentò di trascendere l'idioma romantico — e, di fatto, la tradizione musicale occidentale nel suo complesso. Ciascuno dei due tentò di derivare un nuovo linguaggio musicale direttamente «dal popolo» e nuovi soggetti dall'inconscio collettivo del folklore vernacolare. Le radicali differenze fra i due autori ci dicono parecchio sulle diversità

delle aspirazioni del nazionalismo post-romantico in Germania e Russia rispettivamente. Wagner e Mussorgsky svolsero infatti una funzione importante nello sviluppo della coscienza nazionale di ciascuno dei due paesi. La loro musica permette una sorta di profetica anticipazione sulle due sollevazioni rivoluzionarie più decisive del ventesimo secolo: il socialismo nazionale nella Germania di Hitler e il nazionalismo socialista della Russia di Stalin.

Wagner assestò — letteralmente — il colpo di grazia al tema lirico dell’amore romantico che era stato centrale per le opere del nazionalismo romantico. Nel *Tristano e Isotta,* rappresentato per la prima volta nel 1865, la tensione inconscia prende il posto della melodia lirica. Le prime quattro note schiudono l’abisso della musica cromatica moderna; e gli amanti vengono trasformati in figure notturne predestinate e schiacciate dalla musica dell’inconscio — musica che raggiunge l’armonia solo dopo che l’orgasmo orchestrale finale lascia entrambi gli amanti morti sul palcoscenico.

Dopo aver sottratto il lirismo al tema dell’amore, Wagner procede all’esaltazione del nazionalismo tedesco nella sua grande opera successiva, *I maestri cantori,* rappresentata per la prima volta nel 1868, dopo che le armi prussiane avevano sconfitto sul campo l’Austria asburgica. Il compositore si trovava ora inebriato del successo di Bismarck e sotto il sicuro patrocinio dell’ancor più conservatore sovrano di Baviera, Ludwig. «Il mio vero spirito», scrisse gioiosamente il compositore, «vaga per le strade di Norimberga»: e un trionfante senso di superiorità deborda nei momenti cruciali della sua storia ambientata nella Norimberga medievale. Un crescendo eroico, già quasi marcia militare, si leva quando Hans Sachs, simbolo della cultura e del valore tedeschi, espone il suo monologo sulla vanità delle cose del mondo:

> Wie friedsam treuer Sitten,
> getrost in That und Werk,
> liegt nicht in Deutschland’s Mitten
> mein liebes Nürenberg!
>
> [Quanto pacifica e fedele / sicura nelle sue gesta e nei suoi modi / sta nel bel mezzo di Germania / la mia amata Norimberga!]

Il *Meistersinger* non progetta un nazionalismo rivoluzionario, ma conservatore. Il vecchio Sachs prepara il giovane Walter a vincere il premio, e termina mettendolo in guardia contro «pensieri stranieri e modi stranieri»:

> ehrt eure deutschen Meister,
> dann bannt ihr gute Geister!
> Und gebt ihr ihrem Wirken Gunst,
> zerging' in Dunst
> das heil'ge röm'sche Reich,
> uns bleibe gleich
> die heil'ge deutsche Kunst!
>
> [Onora i tuoi maestri tedeschi / se vuoi la buona sorte! / Tienili nel tuo cuore; / lascia che il Sacro Romano Impero / crolli nella polvere. / Al suo posto noi abbiamo / la nostra santa arte tedesca!]

Wagner sfornò la sua «sacra arte tedesca» con il monumentale *Anello dei Nibelunghi,* che fu completato nel 1874 e rappresentato per la prima volta integralmente nel 1876 nel nuovo teatro di Bayreuth costruito appositamente per l'autore.

Per la nuova generazione imperiale dei nazionalisti tedeschi di fine Ottocento, il Reno doveva diventare non solo l'arteria della concentrazione industriale di più rapida crescita del mondo, ma anche il misterioso sito dell'anello aureo capace di portare la sovranità sul mondo e la caduta degli dèi. Che si accetti o meno l'interpretazione freudiana dell'opera di Wagner come promessa di scatenamento fallico attraverso la spada di Sigfrido e la lancia di Parsifal, è certo che la musica wagneriana contiene la mobilitazione di sentimenti rimossi o sublimati. Il giovane Adolf Hitler fu appassionato wagneriano, presente ogniqualvolta potesse al teatro di Linz per vedere l'entrata del cavaliere nella sua armatura scintillante, nel *Lohengrin,* proclamando il *Meistersinger* sua opera preferita, e mettendo in scena il proprio trionfo teatrale a Norimberga nella monumentale adunata del 1934.

Sia la musica sia il messaggio dei «drammi musicali popolari» russi di Mussorgskij erano molto differenti dai temi wagneriani — ma altrettanto demolitori del lirismo romantico e del nazionalismo rivoluzionario della scuola italo-

francese. Nella sua ricerca di un idioma nazionale genuino, Mussorgskij si sforzò di scoprire il suo nuovo linguaggio musicale nella sonorità incontaminata della gente qualsiasi, tentando a un certo punto di estrarre musica direttamente dal brusio delle masse vocianti alla fiera di Nižni-Novgorod.

Nel suo desiderio di fare della musica che esprimesse una verità sia realistica sia morale, Mussorgskij trasse ispirazione prima dai testi in prosa di Nikolaj Gogol, poi dalla storia russa e quindi dal più grande dramma del massimo poeta russo: il *Boris Godunov* di Puskin. Trascorse gli anni dal 1868 al 1874 — il periodo esatto in cui Wagner completò il suo *Anello* — scrivendo *Boris,* la sua unica opera completata. Il tema di questa opera — la più grande opera nazionale russa — concerne un periodo di rivolta interna e di insicura modernizzazione molto simile a quello di Alessandro II: «il tempo dei torbidi» all'inizio del diciassettesimo secolo. Definitolo «dramma musicale popolare *(narodny)»,* Mussorgskij costruì l'ultima scena sullo sfondo della foresta di Kromi chiamandola «quadro di popolo»[157], mentre il critico Stasov la ribattezzò «scena rivoluzionaria».

Questa scena tumultuosa segue direttamente la morte dello zar Boris e presenta la sequela di sedicenti capi del popolo russo del diciassettesimo secolo che rimanda ad un'associazione immediata alle forze analoghe che si contendevano la fiducia delle masse russe nei travagliati anni settanta del diciannovesimo secolo. La scena rappresenta anche una variante rivoluzionaria di quella precedente in cui Boris muore in mezzo a tutto il decoro della duma dei Boiardi: infatti, mentre tutto era ordine e gerarchia nella processione all'interno del palazzo dello zar, tutto diventa caotico e disordinato nella sequenza della foresta. L'eccitante coro anti-assolutistico *Slava Boiarinu, Slava Borisovu* veniva cantato durante il famoso «andare verso il popolo» dagli studenti radicali che si trasferirono nelle campagne alla ricerca di nuovi alleati rivoluzionari nell'estate del 1874, proprio pochi mesi dopo la prima dell'opera.

L'autorità venne dissacrata a cominciare dalla ridicola scena

dell’incoronazione del boiardo Kruscëv (sic) e continuando con l’umiliazione dell’eroe del folklore popolare russo (il buffone santo) e del simbolo dei modi di comportamento stranieri, arroganti (i gesuiti). Infine, il «popolo» di Mussorgskij trova la sua voce nelle parole del soprano, *smert’, smert’* (morte, morte) all’apice orgiastico del coro regicida. L’opera è assolutamente profetica del ruolo svolto dalle donne nel movimento rivoluzionario che assassinò Alessandro II. Le masse nell’opera di Mussorgskij — come le masse russe dopo la morte dello zar Alessandro II — si precipitano poi ad abbracciare un nuovo zar piuttosto che tentare di formare un nuovo ordine rivoluzionario. Comunque, la «scena rivoluzionaria» del *Boris* era tanto stimolante che Lenin, quando nel bel mezzo della crisi rivoluzionaria del 1917 a Pietroburgo fu costretto a nascondersi per breve tempo, rispondeva semplicemente «vado a Kromi» a chi gli chiedeva dove pensasse di trovare scampo.

Ma l’ultima parola per Mussorgskij fu pronunciata dal buffone santo lasciato solo sul palcoscenico insieme con un campanello e con una candela tremolante, non più in grado né di profetizzare né di pregare, ma solo di lamentarsi. Il popolo non era più il *narod* idealizzato dei rivoluzionari populisti, bensì un *liud* affamato, senza cibo né speranza. Il mero realismo aveva trionfato sul romanticismo rivoluzionario; e la stessa freddezza realistica avrebbe dominato il successivo tentativo di Mussorgskij di scrivere una trilogia nazionale di tipo wagneriano nella sua ultima opera incompiuta, *Kovancina.*

Dunque, alla fine del diciannovesimo secolo l’opera era ormai solo un intrattenimento per reazionari, piuttosto che un motivo d’ispirazione per i rivoluzionari; nell’epoca dell’industrialismo e dell’imperialismo la rivoluzione sociale era divenuta una faccenda seria e prosaica.

Gli aspiranti artefici della rivoluzione sociale si trovarono di fronte al problema di trovare un sostituto valido alla *Marsigliese,* che aveva perso parecchio del suo lustro con la definitiva codificazione come inno nazionale della Terza repubblica francese — una versione supervisionata nientemeno

che dal flagello sciovinista della repubblica, il generale Boulanger [158]. Il nuovo inno dei rivoluzionari sociali sarebbe stato adottato all’apertura del quattordicesimo congresso del Partito operaio francese, il 20 luglio 1896. Riunitosi in un periodo di crescente rivalità nazionalistica, e alla presenza di un numero insolitamente alto di delegati tedeschi e di altri paesi ancora, il congresso fu disturbato dalle grida di un gruppo sciovinista che agitando coccarde tricolori frammischiava il canto della *Marsigliese* allo slogan, «abbasso la Prussia»[159]. I socialisti francesi risposero allora intonando l'*Internazionale* di Pottier nella versione musicale composta da un belga per un coro operaio di Lilla[160]. Così, alcuni versi pressoché dimenticati dal tempo della Comune di Parigi e un arrangiamento musicale di medio livello divennero d’un balzo la canzone di quei rivoluzionari che, al di là delle identità nazionali, guardavano alla solidarietà operaia internazionale. A cominciare dal congresso della Seconda internazionale a Parigi nel settembre del 1900, divenne abitudine che le riunioni dei socialisti internazionalisti terminassero al canto di questo inno [161] — che è poi rimasto quello di tutti coloro che credono nella rivoluzione di classe anziché in quella nazionale.

Il nazionalismo fu rimpiazzato e devitalizzato dall’opera dei grandi statisti del post-Quarantotto: Napoleone III, Cavour, Bismarck. Il nazionalismo romantico rimase ideologia dominante nelle periferie europee meno sviluppate e politicamente non ancora emancipate (l’Irlanda, i Balcani); e alla svolta del secolo lo stesso nazionalismo aveva ormai guadagnato un seguito nel mondo extra-europeo, precisamente nella resistenza alla dominazione imperialistica europea. Ma gli sviluppi più importanti nel movimento rivoluzionario europeo sono quelli che occorsero fra il 1848 e il 1914 nell’ambito dell’altra tradizione, quella rivoluzionaria sociale. È giunto il momento di volgere la nostra attenzione al crescente impegno di questa tradizione molto diversa, trans-nazionale, radicata soprattutto in Germania e in Russia.

*Note al capitolo dodicesimo*

[1] Lehning, *Association,* cit., pp. 201-202.

[2] Circa 1.000 secondo H. Payne e H. Grosshans, *The Revolutionaries and the French Political Polke in the 18S0's,* in «American Historical Review», lug. 1963, pp. 954-955.

[3] *Ibidem*, p. 210 e nota 4.

[4] Queste sono le due parole d'ordine che appaiono sulla ricevuta rilasciata ai sottoscrittori, riprodotta in Lehning, *Association*, cit., a fronte p. 210; vedi anche il *Manifesto* ufficiale del 24 giu. 1858, p. 267.

[5] Per una riproduzione del «Bulletin of the International Association», che pubblicava i suoi articoli più importanti in tutte e quattro le lingue — inglese, francese, tedesco e polacco — vedi *ibidem,* a fronte p. 230.

[6] La tesi di Lehning (*Association*, cit., p. 185) che si trattasse della «prima organizzazione internazionale a carattere socialista e proletario» è confutata con efficacia da Nikolaevskij *(Secret Societies and the First International*, in *The Revolutionary Internationals,* cit., pp. 42-43), il quale sottolinea che le parole «operaio» e «proletario» non compaiono mai nei suoi statuti. Ma Nikolaevskij sottovaluta l'impegno degli aderenti alla rivoluzione sociale definendo l'associazione «un preciso passo indietro dalle organizzazioni internazionali che i cartisti inglesi avevano tentato di consolidare nei precedenti anni quaranta» *(ibidem,* p. 42).

[7] *Delo Petraševtsev*, vol. II, p. 95.

[8] *Des Socialistes français à M. Mazzini,* Bruxelles, 1852; e altre opere di questo profondo dissidio sono citate in Lehning, *Association,* cit., pp. 208-209 nota 8.

[9] *Aux Républicains, Démocrates et Socialistes de l'Europe,* in Lehning, *ìbidem,* p. 274. Lehning non è stato in grado di reperire copia della versione inglese pubblicata il 7 dic. 1858, e riproduce quindi il testo francese tratto da «Le Libertaire» del 5 feb. 1859 *(ibidem,* p. 233, nota 1) della «piti importante pubblicazione edita dall'Internazionale e dal Comitato internazionale» *(ibidem,* p. 233).

[10] *Ibidem,* pp. 274-275.

[11] *Ibidem,* pp. 276-277.

[12] *Ibidem,* p. 233. Stranamente Lehning non mette in rapporto la defezione polacca né con le predilezioni nazionaliste né con il retroterra aristocratico dei rivoluzionari polacchi.

[13] *Address of the International Association to the Democratic Party,* in Lehning, *op. cit.,* pp. 281-283.

[14] *Ibidem,* pp. 236-238.

[15] M.St. John Packe, *Orsini, the Story of a Conspiracy,* Boston, 1957, p. 221. Sebbene all'epoca Orsini avesse già rotto con Mazzini, l'incoraggiamento dato da quest'ultimo alle attività terroristiche è opportunamente sottolineato da

Nikolaevskij in *Societies,* cit., pp. 43-45, e A. Luzio, *Carlo Alberto e Giuseppe Mazzini,* Torino, 1923.

16 Nikolaevskij, *Societies,* cit., p. 44.

17 *Ibidem,* pp. 38 ss.

18 R. Grew, *A Sterner Plan for Italian Unity,* Princeton, 1963.

19 Vedi l'articolo inedito di Z. David su questo amico di Bakunin e avversario del nazionalismo filo-asburgico, moderato, di Palackÿ: *Josef V. Fric and the Cause of Czech Independence (1859-1864),* in particolare, pp. 5-6 e citazioni pp. 32-33; Marx, *Socineniia,* vol. VII, pp. 208, 219.

20 Bakunin ebbe contatti con un gruppo finnico in embrione quando era a Stoccolma. Vedi il programma, recentemente scoperto, inviato il 25 aprile 1863 al poeta nazionalista finnico Emile von Quanten: E. Rudnitskaia, *Neižvestnoe pis'mo. Bakunina,* in «Prometei», 1969, n. 7, pp. 236-241. Era progettata la liberazione (p. 240) di Finlandia, Estonia, Lettonia, Lituania, Polonia, Ucraina, Bielorussia, Bessarabia, Georgia, e tutto il Caucaso.

21 Testo in *Konwencja miedzy J. Garibaldim a J. Ordega 6 fuin 1864,* in «Kwartalnik Historyczny», XXXVII (1923), n. 2, p. 373; commentato in David, *op. cit.,* pp. 27-28, 38.

22 A. Lehning, *Bakunin's Conceptions of Revolutionary Organisations and their Role: A Study of his «Secret Societies»,* in C. Abramsky (a cura di), *Essays in Honour of E.H. Carr,* London, 1974, pp. 61-65 ss. contiene nuovo materiale documentario. In aggiunta, vedi M. Nettlau, *Ocerki po istoriti anarkhiceskikh idei i stati po raznjm sotsìal njm voprosam,* Detroit, 1951, pp. 82-84 ss.; C. Marti, *Origines de anarquismo en Barcelona,* Barcelona, 1959, p. 70 nota 77.

Pur sottolineando correttamente la natura rivoluzionaria sociale transnazionale dei progetti di Bakunin in questi ultimi anni, Lehning si spinge forse troppo oltre sostenendo che «dopo il fallimento dell'insurrezione polacca del 1863, Bakunin non credeva più nei movimenti di liberazione nazionale come forza rivoluzionaria e sociale» (p. 57).

23 Le opere fondamentali su questo periodo sono quelle di M. Nettlau, *Bakunin e l'Internazionale in Italia dal 1864 al 1872,* Genève, 1928; e *Bakunin and the International in Spain* (precedente edizione tedesca del primo in «Archiv für die Geschichte des Soziallismus und der Arbeiterbewegung», II (1911-1912); precedente edizione spagnola del secondo, Buenos Aires, 1925). Sulla Svizzera e la federazione del Giura, vedi la raccolta a cura del principale seguace svizzero di Bakunin, James Guillaume, *L'Internationale: documents et souvenirs (1864-1878), 4* voll., 1905-1910; e nuovo materiale in A. Lehning, *Archives Bakounine* 5 voll., Leiden, 1961 ss., superati.

Commenti e ulteriori materiali si possono vedere (per la Svizzera) in J. Freymond (a cura di), *Etudes et documents sur la première internationale en Suisse,* Genève, 1964, e (per l'Italia) L. Valiani, *L'historiographie de l'Italie contemporaine,* Genève, 1968, pp. 101-113.

24 Sulla ricca sub-cultura cospirativa in Spagna, vedi C. Lidi, *La revolución de 1868,* New York, 1970; sull'Italia, vedi lo studio ormai classico di N. Rosselli con una nuova introduzione di Leo Valiani, *Mazzini e Bakunin,* Torino, 1967.

25 Citazioni in J. Joli, *The Anarchists,* London, 1964, pp. 92, e anche pp. 111-

113; trad. it. *Gli anarchici,* Milano, Il Saggiatore, 1976.

26 Bakunin, *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale* (1871), in *Oeuvres,* vol. II; e un seguito non completato (nov.-dic. 1872) pubblicato in Lehning (a cura di), *Michel Bakounine et les conflicts dans l'Internationale 1872. La question germaine-slave, le communisme d'état*, Leiden, 1965, pp. 169-219.

27 Bakunin, *Ai miei amici d'Italia,* citato da Nettlau in Joll, *op. cit.,* p. 108.

28 Nikolaevskij, *op. cit.,* pp. 41-42 e note.

29 Parris, *Lion of Caprera,* cit., p. 63.

30 Per una descrizione succinta B. King, *A History of Italian Unity,* New York, 1967, vol. II, pp. 39-40; per un'informazione esaustiva, L. Cassese, *La spedizione di Sapri,* Bari, 1969; e N. Rosselli, *Carlo Pisacane nel Risorgimento,* con una prefazione alla nuova edizione (Milano, 1958) di W. Maturi, che aggiunge ancor maggiori riferimenti nel suo *Interpretazioni del Risorgimento,* Torino, 1962, pp. 465-471. Hales, *Mazzini,* cit., p. 127, commenta un precedente piano mazziniano per tentare qualcosa di simile.

31 Cassese, *op. cit.,* p. 40 (in partic, nota 15) parla di «allucinazione collettiva» riguardo ai numerosi e inesatti resoconti che Pisacane usasse una bandiera rossa. A. Salomone, *The «Great Pear» of 1860. Garibaldi and the Risorgimento,* in «Italian Quarterly», primavera 1971, pp. 77-127, commenta la paura della rivoluzione sociale che ossessionava Garibaldi anche nel momento della vittoria.

32 Garibaldi sfornò anche una specie di proclama esortante alla confederazione europea, il *Memorandum alle potenze dell'Europa,* il 22 ott. 1860. Vedi A. Tambora, *Garibaldi e l'Europa,* in *Atti del XXXIX congresso di storia del risorgimento italiano,* 1961, p. 515. Sui suoi legami con gli ungheresi, vedi L. Lajos, *Garibaldi e l'emigrazione ungherese 1860-1862,* Modena, 1965.

33 K. Morawski, *Garibaldi e la Polonia,* in *Atti del XXXIX congresso,* cit., p. 336.

34 Nikolaevskij arriva a sostenere *(Sociétés,* cit., p. 46) che negli anni sessanta «Mazzini, Garibaldi, e i filadelfi formarono un blocco che prese il posto dell'Associazione Internazionale del 1855-1859».

35 La prima rappresentazione pubblica del testo di Boito e della melodia di Verdi avvenne a Londra il 24 maggio 1862. La prima propagazione internazionale fu in occasione del convegno di operai francesi e britannici a Londra il 5 agosto (preparatorio della Prima Internazionale). Vedi P. Masini, *I canti della Prima Internazionale in Italia,* in «Movimento operaio e socialista», lug.-sett. 1969, pp. 229-243.

36 Vedi in particolare il suo *Die Polen, die Diplomatie, und die Revolution,* in «Nordstern», lug. 1863, nn. 219-223. Nikolaevskij sostiene (*Sociétés,* p. 329, nota 23) pur senza convincere completamente, che Becker fosse un massone in base al fatto che Mazzini gli si indirizzava con «Caro Fratello».

37 Su Coullery, un cristiano visionario che concorse in maniera determinante a fare del Giura uno dei maggiori centri di attività organizzativa e di convinzioni antimarxiste in seno alla Prima Internazionale, vedi J. Freymond e M. Molnar, *The Rise and Fall of the First International,* in *The Revolutionary Internationals,* cit., pp. 14-16.

[38] *The Return of the Swallow and Other Poems,* London, 1864, pp. 40-41, e anche 21. Per i suoi scritti più tardi, vedi *Aids to Devotion; or Religious Reading? in the Order of the Natural and the Christian Years,* London, 1865.

[39] Menu della cena a sei portate del 17 aprile, raccolto, insieme ad altro materiale sui contatti italo-russi, da V. Never, in *Atti del XLIII congresso di storia del risorgimento italiano,* 1968, p. 47.

[40] *La France libre et Garibaldi,* London, 1864.

[41] Dedijer, *The Road to Sarajevo,* London, 1966, pp. 438-443 (trad. it. *Il groviglio balcanico e Sarajevo,* Milano, 1969), per la problematica ma non oziosa questione delle connessioni massoniche dei rivoluzionari. Per la prova di una base massonica della rivoluzione russa del marzo 1917, vedi G. Aronson, *Rossiia nakanune revoliutsii. Istoriceskie etiudj: monarkhistij, liberalij, masonij, sotsialisti,* 1962.

[42] Dedijer, *Road,* cit., p. 178. Il giuramento rivoluzionario di Mazzini venne ristampato in *Zora,* 1912 (p. 479 note).

[43] Tambora, *Garibaldi,* cit., p. 462; e per l'influenza di Garibaldi sui russi, pp. 476 ss. Per un'esaustiva bibliografia sull'influsso garibaldiano vedi A. Campanella, *Giuseppe Garibaldi e la tradizione garibaldina,* 2 voll., Genève 1971.

[44] Commento e citazioni in Billington, *Mikhailovsky,* cit., p. 191 nota 1. Per la diffusione di insurrezioni nazionaliste dalla Bosnia ed Erzegovina nell'estate del 1875 alla Romania e Bulgaria alla vigilia della guerra russo-turca del 1877-1878, vedi V. Trajkov, *L'insurrection d'avril 1876 en Bulgarie et les peuples balcaniques,* in «Etudes balkaniques», 1876, n. 1, pp. 16-41.

[45] Questo «Mechanics' Free Press» del 1828 fu «il primo foglio operaio pubblicato da operai per gli operai», secondo E. Pessen, *La première presse du travail. Oriline, rôle, idéologie*, in *Presse ouvrière,* cit., pp. 43-44.

[46] Secondo Obermann, *Germano-Américains,* in *Presse ouvrière,* cit., p. 76.

[47] Sebbene la rivista chiave del 1845, «Der Volkstribun», prendesse nome dal foglio di Babeuf, la sua impostazione riformista causò il disappunto di Marx e il suo massaggio a «Die Revolution», giornale di breve vita pubblicato nel 1852 come «primo settimanale marxista operaio degli Stati Uniti». Ma lo stesso Weydemeyer giunse presto a lamentarsi con Marx circa l'«imborghesimento» degli operai in America *(ibidem,* p. 84) e passò a «Die Reform» — il giornale «Der Communist» di Cabet era l'unico nel Nuovo Mondo a conservare un titolo autenticamente rivoluzionario mutuato dal Vecchio. Era anche poco seguito. Vedi Obermann, *Joseph Weydemeyer, Ein Lebensbild 1818-1866,* 1968; e la tesi di laurea inedita di D. Herreshoff, *American Disciples of Marx from the Age of Jackson to the Progressive Era,* Wayne State, 1963.

[48] L'attenta analisi di D. Rjazanov di questa fase della carriera di Marx conclude :he gli articoli in lingua inglese erano scritti in larga parte da Engels *(Ocerki,* cit., pp. 119-151), e tratta anche della meno conosciuta, più breve collaborazione successiva li Marx al foglio conservatore «Die Presse» di Vienna *(ibidem,* pp. 159-173).

[49] Vedi J. Wiener, *The War of the Unstamped: The Movement to Repeal the British Newspaper Tax, 1810-1836,* Cornell, 1969; dello stesso autore *A Descriptive Fitding List of Unstamped British Periodicals, 1830-1836,* London, 1970;

e P. Hollis, *the Pauper Press: A Study in Working-Class Radicalism of the 1830's,* Oxford, 1970.

[50] Sul ruolo svolto da John Doherty nella fondazione di «The Voice of the People», «Worksmen's Expositor», e altri a Manchester, e di Bronterre O'Brien nell'infondere un sapore più rivoluzionario al «Poor Man's Guardian» prima di raggiungere per un certo periodo Feargus O'Connor nel suo nuovo «Northern Star», fondato nel 1838, vedi M. Brooke, *Naissance de la presse ouvrière à Manchester,* e D. Thompson, *Créations d'O'Brien et d'O'Connor,* in *Presse ouvrière,* cit., pp. 10 e ss., e 21-33.

[51] S. Grüner, *The Revolution of July 1830 and the Expression «Bourgeoisie»,* in «Historical Journal», XI (1968), n. 3, p. 469; R. Gossez, *Presse parisienne à destination des ouvriers 1848-1831,* in *Presse ouvrière,* cit., pp. 130-131. Vedi anche G. Weill, *Les journaux ouvriers à Paris de 1830 à 1870,* in «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine», nov. 1907.

[52] Cuvillier, *Hommes,* cit., pp. 91-93. Dal momento, comunque, che il suo elenco dei tentativi precedenti (pp. 87-91) è incompleto, specialmente per Lione, la sua deduzione che giornali di questo genere cominciassero ad apparire solo nel 1839-1840 è fuorviante.

[53] *Ìbidem,* pp. 99-154, e, dello stesso autore, *Un Journal d'ouvriers,* 1914, per le sostanziose dispute del giornale con altre pubblicazioni radicali.

[54] La chiusura nel 1858 del «People's Paper», di Ernest Jones, l'ultimo giornale ufficiale del movimento cartista, pose termine ad ogni pretesa britannica di *leadership* su movimenti operai trans-nazionali. Il titolo stesso, «Bee-Hive» (Ape laboriosa), del più importante nuovo giornale della classe operaia negli anni sessanta (fondato dal carpentiere George Potter «nell'interesse delle classi lavoratrici») già rivela il suo precipuo interesse semi-vittoriano per questioni non-ideologiche, quotidiane. Vedi S. Coltham, *The «Bee-Hive» Newspaper,* in A. Briggs e J. Saville (a cura di), *Essays in Labour History,* London, 1960, pp. 174-204; e George Potter, *The Junta and the «Bee-Hive»,* in «International Review of Social History», IX (1964), pp. 391-432; e X (1965), pp. 23-65.

[55] Il nome dell'Internazionale aveva un cospicuo precedente nell'associazionismo cartista, la cui organizzazione basilare, l'Associazione dei Lavoratori londinese del giugno 1836 aveva mutuato il proprio nome da un gruppo fondato in maggio per combattere la «tassa sul sapere», l'Associazione dei Lavoratori per una Stampa Economica e Onesta. L'Associazione dei Lavoratori di Londra aveva dato il via alla tradizione dell'internazionalismo cartista nel novembre 1838 con il pionieristico appello di solidarietà con gli operai belgi che richiedevano la collaborazione della classe operaia anglo-belga-olandese-renana. Testo in «The Constitutional», 12 nov. 1836; commento in Lehning, *Association,* cit., pp. 189-191, che risale anche alla collaborazione anglocontinentale verso la fine degli anni cinquanta, pp. 191-284.

[56] Su questo mensile illustrato, *Russkij rabocj,* vedi B. Esin, *Russkaia zumalistika 70-80 godov XIX veka,* 1963, pp. 180 ss.

[57] Citazioni in O. Anderson, *A Liberal State at War,* New York, 1967, pp. 3, 85. Per l'appoggio della stampa riformista nello Sheffield vedi A. Briggs, *John Arthur Roebuck and the Crimean War,* in *Victorian People,* London, 1954, pp. 60-94.

[58] Per una ricchissima documentazione su questo particolare periodo che comprende materiali non inclusi nelle successive edizioni sovietiche, vedi D.

Rjazanov, *Anglo-russkiia otnošeniia v otsenke K. Marksa (Istoriko-Kritičeskij etiud),* Petrograd *(Izdanie petrogradskago soveta rabočikh ì krasnoarmeiskihkh deputatovi,* 1918, LL.

[59] Citato in Anderson, *op. cit.,* p. 3.

[60] Alfred Tennyson cantò dei 300 lanceri che attaccarono in maniera suicida una collina fortificata nientemeno che come i «nobili seicento» della Brigata Leggera che caricarono nella «valle della morte» *(The Poetic and Dramatic Works of Alfred, Lord Tennyson,* Boston, 1899, pp. 640-641, 292). Altrove egli rintuzzò i riformisti: «Meglio borghi marci che una flotta marcia» («The Times», 9 mag. 1859, citato in S. Maccoby, *English Radicalism, 1853-1886,* London, 1938, p. 67).

[61] Weill, *Journal,* cit., p. 242.

[62] Anderson, *op. cit.,* p. 71. Weill dà una differenza minore.

[63] «The Saturday Review», citato in Weill, *op. cit.,* p. 240.

[64] *Oxford English Dictionary,* vol. V, p. 585, per questi primi usi di «Jingo» nella nuova accezione. *Ìbidem,* vol. II, p. 304, per *La Cocarde* del 1831 e il primo uso di «sciovinismo» nel 1870.

[65] «Kolokol», 1964, nn. 44-45; citato in *Russkaia periodičeskaia pecat' (1702-1894),* 1959, p. 25.

[66] Citato in M. Lemke, *Očerki po istorii russkoi tsenzurìj i iumalistiki XIX stoletiia,* Pietroburgo, 1904, p. 279.

[67] *Ibidem*, p. 279. 4.000 copie in più del suo più vicino concorrente *(ibidem,* p. 358).

[68] Citato in Brokgauz-Efron, *Entsiklopediieskj slovar',* vol. XIV, p. 732. Vedi anche S. Nevedenskij, *Katkov i ego uremia,* Pietroburgo, 1888.

[69] Yarmoliskij*, Road,* cit., p. 130.

[70] Citato in Brokgauz-Efron, *op. cit.,* vol. XIV, p. 732.

[71] *Ibidem.*

[72] C. Moser, *Antinihilism in the Russian Novel of the 1860's,* 'S-Gravenhage, 1964.

[73] *Russkaia pecat',* cit., p. 342.

[74] S. Puškarev me lo ha fatto notare in maniera convincente in un ampio commento al mio *Icon,* cit. (lettera del 30 Iug. 1966, pp. 9-10) citando in particolare A. Lobanov-Rostovskij, *Russia and Europe 1825-1878,* Ann Arbor, 1954, pp. 259-263.

[73] *Russkaia pecat,* cit., pp. 436-437.

[76] P. Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria,* New York, 1964, pp. 34 ss.

[77] Brokgauz-Efron, *op. cit.,* vol. LXII, p. 794; anche *Russkaia pecat',* cit., pp. 509-511.

[78] Fuori di Francia, la leggenda era molto più intensa e rivoluzionaria in Polonia. H. Segei, *The Polish Napoleonic Cult from Mickiewicz to Zeromski,* in «Indiana Slavic Studies», IV (1963), pp. 128-151.

[79] In aggiunta ai suoi ben noti contatti con i rivoluzionari nazionali, Napoleone ebbe anche 11 incontri a Londra con Cabct, precisamente all'epoca in cui

questi stava tentando di divulgare le idee e il nome stesso del comunismo: vedi M. Prudhommeaux, *Louis Bonaparte et Etienne Cabet en 1839,* in «La révolution de 1848», mar.-apr. 1909-1910, pp. 6-15.

80 S. Burchell, *Imperial Masquerade. The Paris of Napoleon III,* New York, 1971, pp. 38 ss.

81 *Ibidem,* p. .241.

82 *Ibidem,* pp. 44 ss.

83 Il modo in cui il positivismo dell'allievo di Saint-Simon, Auguste Comte, costituì una sorta di ideologia sia per il cattolicesimo conservatore sia per il romanticismo rivoluzionario è individuato esaurientemente in D. Charlton, *Positivist Thought in France during the Second Empire, 1852-1870,* Oxford, 1859; e W. Simon, *European Positivism in the Nineteenth Century,* Ithaca, 1963, pp. 73 ss.; trad. it. *Il positivismo europeo nel XIX secolo,* Bologna, Il Mulino, 1980.

84 Rémusat, *Mémoires,* cit., vol. II, p. 59.

85 Jules Faure, citato in D. Kulstein, *Napoleon III and the Working Class. A Study of Government Propaganda under the Second Empire,* Sacramento/Los Angeles, 1969, p. 41. Questo studio rivela (pp. 38-68 in particolare) quanto elaborato fosse il controllo napoleonico sulla stampa — comprendente l'attenta analisi di 546 giornali provinciali oltre alla stampa parigina, e con quattro diversi tipi di sovvenzione finanziaria. Vedi anche L. Case, *French Opinion on War and Diplomacy during the Second Empire,* Philadelphia, 1954, e N. Isser, *The Second Empire and the Press. A Study of Government-Inspired Brochures on French Foreign Policy in their Propaganda Milieu,* 'S-Gravenhage, 1974.

86 Citato da Joly, *Dialogues aux enfers entre Machiavel et Montesquieu ou la politique de Machiavel au XIXe siècle,* Bruxelles, 1864, citato in Kulstein, *op. cit.,* pp. 42-43. Il celebre falso anti-ebraico, *Protocols of the Elders of Zion,* era in buona parte una parafrasi del lavoro di Joly.

87 Estratti dalle varie interpretazioni, insieme con una bibliografia (da completarsi con Burchell, Kulstein, e altri lavori più recenti usati qui) si trovano in B. Gooch, *Napoleon III - Man of Destiny. Enlightened Statesman or Proto-fascist?,* 1963; e S. Osgood, *Napoleon III. Buffoon, Modern Dictator, or Sphinx?,* Boston, 1963. Queste alternative discutibili non esauriscono le possibilità. Opere più recenti seguono la linea tracciata in Zeldin, *The Politicai System of Napoleon III,* 1958, e tendono ad accreditare maggiormente l'immagine di primo grande manipolatore della politica di massa. Vedi, per esempio, un'opera non contemplata in Gooch o in Osgood: T. Corley, *Democratic Despot. A Life of Napoleon III,* 1961.

88 R. Kocbner, *The Emergence of the Concept of Imperialism,* in «Cambridge Journal», V (1952), pp. 726-741; e più estesamente, dello stesso autore, *Imperialism: the Story and Significance of a Political Word, 1840-1960,* Cambridge, 1964.

Koebner segue il termine dall'accezione di critica inglese nei confronti di Napoleone III a quella di auto-critica inglese negli anni settanta; ma esiste un'accezione francese del 1869 nel senso moderno di «contrastare lo spirito imperialista con le nostre istituzioni liberali», in J. Amigues, *La politique d'un honnête homme,* p. 98, citato fra molte altre accezioni nel periodo della guerra franco-prussiana da J. Dubois, *Le vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1872,* 1962, p. 319.

[89] Articolo inaugurale sul primo numero de «La Marseillaise», 19 dic. 1869, citato in A. Zévaès, *Henri Rochefort le pamphlétaire,* 1946, p. 77.

[90] Epigramma citato *ibidem,* p. 35.

[91] Esempi che perdono tutto il loro mordente nella traduzione, specialmente per un lettore moderno non abituato ai *demi-mots* e ai *sous-entendus* che dominarono il giornalismo in Francia durante il diciannovesimo secolo, vedi *ibidem,* pp. 47-48.

[92] I. Collins, *The Government and the Newspaper Press in France, 1814-1881,* Oxford, 1959, pp. 155-156.

[93] «La Lanterne», I serie, n. 32, pp, 10-11.

[94] Paschal-Grousset nel 1891 (Zévaès, *Rochefort,* cit., p. 78); Eugene Varlin in una lettera del 1869 a James Guillaume (allora segretario della Prima Internazionale): *ibidem,* p. 78.

[95] Frase del satirista russo Mikhail Saltikov, il quale si lamentava che la città sotto Napoleone III si occupasse solo «della moda femminile e di cibi raffinati» *(Za Rubezom in Izbrannije Socineniia,* 1940, p. 391).

[96] Zévaès, *Rochefort,* cit., p. 78.

[97] Secondo Reclus, *Girardin,* cit., p. 210, che fornisce anche le statistiche di diffusione e altre informazioni. Già alla fine degli anni sessanta, il tono anti-prussiano di Girardin «superava di gran lunga quello della destra parlamentare, pur tumultuoso» secondo il suo contemporaneo Ollivier, citato in Koszyk, *Presse,* cit., p. 214.

[98] Weill, *Journal,* cit., pp. 285-291. Per la funzione della stampa su tutto il continente nello sviluppo dei sentimenti sciovinisti dopo il 1871, vedi H. Pross, *Literatur und Politik, Geschichte und Programme der politisch-literarischen Zeitschriften im deutschen Sprachgebiet seit 1870,* Otin/Freiburg, 1963; R. Manévy, *La Presse de la insième république,* 1955; e il materiale citato in W. Haacke, *The Austrian and Viennese Press,* in «Gazette», XIV (1968), n. 3, pp. 195-216.

[99] Citato in F. Mott, *American Journalism. A History: 1690-1960,* New York, 1962[3], p. 529.

[100] G. Grützner, *Die Pariser Kommune,* Köln/Opladen, 1963, fornisce un’esaustiva storia del mito comunardo, con particolare attenzione al suo effetto sui social-democratici tedeschi.

[101] Ceng Chih-Szu, *The Great Lessons of the Paris Commune,* in «Peking Review», 1° apr. 1966, pp. 23-26; 8 apr., pp. 17-18, 25; 15 apr., pp. 23-29.

[102] G. Ionescu, *Lenin, the Commune and the State,* in «Government and Opposition», primavera 1970, pp. 131-165. V. Eremina, *V.I. Lenin kak istorik parizskoi kommunij,* in «Voprosij Istorii», 1971, n. 2, pp. 31-43.

[103] M. Maškin, *K istorii bor’bj za Kommunu v Alzire,* in «Voprosij Istorii», 1949, n. 6, pp. 85-99.

[104] N. Gončarov, *Viselitsa' - revoliutsionnfe listovki o pariiskoi kommune,* in *Literatumoe Nasledstvo,* vol. I, 1931, pp. 161, 164, e materiale a p. 159.

[105] R. Williams, *The French Revolution of 1870-1871,* New York, 1969, p. X.

106 S. Edwards, *The Communards of Paris,* 1871, London, 1973, pp. 20, 53-54.

107 Williams, *op. cit.,* p. 152.

108 A. Decouflé, *La Commune de Paris (1871). Révolution populaire et pouvoir révolutionnaire,* 1969, pp. 217-247.

109 *Ibidem,* pp. 248-249. La branca parigina dell'Internazionale assunse un tono fortemente internazionalista, proclamando in aprile che «patria» è ora una «parola vuota» e che la «Francia è morta»: vedi Jules Nostag, *Country-Humanity,* in «La revolution politique et sociale», n. 3, in Postgate, *Revolution,* cit., p. 298.

110 Definizione di Sartre, citato in Decouflé, *op. cit.,* p. 18.

111 Jules Vallès, in «Le Cri du Peuple», 30 marzo, citato in Edwards, *Communards,* cit., p. 75.

112 Citato da un editoriale in «Vengeur», 30 marzo, in Dubois, *Vocabulaire,* cit., p. 50.

113 Villiers de l'Isle-Adain, *Paris as a Festival,* ristampato in Edwards, *op. cit.,* p. 140.

114 M. Waldman, *The Revolutionary as a Criminal in 19th Century France: A Study of the Communards and Deportees,* in «Science and Society», primavera 1973, pp. 31-55; e 37-38 nota 26 per diverse stime del numero dei morti.

115 Il suo articolo *Communismus* apparve senza attribuzione in «Der Schweizerische Republikaner», 2 giu. 1843, ed è commentato in Yu. Steklov, *Mikhail Aleksandrovic Bakunin. Ego zizn i deiatel'nost',* 1926, vol. I, pp. 148-158.

116 Citato in E. Pyziur, *The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin,* Chicago, 1968, p. 30 nota. La sua citazione da Steklov, vol. III, p. 227 è inesatta. Steklov nota un'eccezione, quando Bakunin parlò di se stesso come di un «comunista» dell'ott. 1844 (vol. I, p. 147, nota 1), Steklov sottolinea a maggior ragione l'opposizione di Bakunin al comunismo lanciandosi nell'apologià retrospettiva sull'assunzione dell'etichetta da parte di Lenin nel 1918: *Kto ze kommunistij? K voprosu o naimenovaniì nasei partii,* New York, 1919.

117 Citazioni da A. Lehning, *Théorie et pratique du fédéralisme anti-étatique en 1870-71,* in «International Review of Social History», XVIII (1972), p. 457. In aggiunta, vedi Steklov, *Bakunin i franko-prusskaia voina 1870-1,* in «Golos Minuvsago», 1915, n. 5, pp. 5-43; e H. Temkin, *Marx and Bakunin: A Dispute on the Principle of Organization of the Labor Movement,* inedito del Russian Research Center, Harvard, 7 gen. 1971. Per il suo debito con Proudhon, vedi Lehning, *Conception,* cit., p. 71; e in particolare, *Letters to a Frenchman on the Present Crisis* (1870), in S. Dolgoff, (a cura di), *Bakunin on Anarchy,* New York, 1972, p. 202.

118 *Ibidem,* p. 213.

119 *Ibidem,* p. 214.

120 *Ibidem,* p. 197, corsivi originali.

121 *Ibidem,* p. 202.

122 *Ibidem,* p. 196, *Archives Bakounine,* cit., vol. IV, p. 235.

123 Lettera del 23 ago. 1870, in Lehning, *Théorie,* cit., p. 460.

124 Lettera del 29 sett. 1870, *ibidem,* p. 465.

125 Lettera del 28 ott. 1870, *ibidem.*

126 Bakunin, *La Comune di Parigi e l'idea di Stato,* scritto subito dopo la caduta della Comune, in Bakunin, *Writings,* p. 199; trad. it. *La Comune e lo Stato,* Milano, Savelli, 1973[3].

127 *Ibidem,* p. 201; e *Réponse d'un international à Mazzini, ibidem,* p. 214.

128 Marx, *Werke,* vol. XVII, pp. 493-600 *(La guerra civile in Francia),* citato in Postgate, *Revolution,* p. 305, 311. Marx più tardi precisò il significato del suo appoggio alla Comune, inducendo alcuni studiosi del marxismo, come Bertram Wolfe e George Lichtheim, a sostenere che Marx praticamente ripudiasse l'insurrezione. Ma la tradizione rivoluzionaria è rimasta influenzata solo dall'opera citata *(La guerra civile...).*

129 *Ibidem,* p. 316.

130 *Ibidem,* p. 310.

131 *Ibidem,* pp. 307-308.

132 *Ibidem,* p. 335. La retorica voodoo di Marx nei confronti del «Silla francese» era in parte l'odio degli dei contro l'angelo caduto - Thiers infatti era stato in gioventù il modello di idealista radicale desideroso di salire al potere per cambiare il sistema, e non per esserne cambiato: vedi O'Boyle, *op. cit.,* p. 312.

133 Postgate, *op. cit.,* p. 319.

134 *Ibidem,* pp. 319, 336.

135 *Ibidem,* p. 325. Marx sostenne anche che i controrivoluzionari «sapevano che tre mesi di libera comunicazione della Parigi comunarda con le campagne avrebbe condotto a una sollevazione generale dei contadini».

136 *Ibidem,* p. 322.

137 Testo di *Instructions pour une prise d'armes* e discussione di G. Bourgin in «Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung», XV (1930), pp. 272-300.

138 Gli storici marxisti sminuiscono la dipendenza di Marx dai blanquisti anche quando dimostrano le connessioni con il marxismo nella lotta contro il proudhonismo/bakuninismo. S. Bernstein arriva a sostenere che l'Alleanza bakuninista venne fondata alla presenza di Blanqui alla fine del 1868 *(The Beginnings of Marxian Socialism in France,* New York, 1965[2], p. xiv), ma dice anche che Marx convinse Blanqui ad inviare delegati al congresso di Ginevra del 1867, solo per vederli respinti dai proudhonisti allora e nel 1868.

M. Paz sostiene che «fu nella loro parallela e persistente animosità contro Proudhon che Marx e Blanqui si incontrarono» *(Auguste Blanqui, le révolutionnaire professionel,* tesi di laurea inedita, Aix-en-Provence, 1974, p. 132, BN; anche pp. 131-135 per il conflitto di Blanqui con Proudhon e i suoi discepoli, e pp. 138-153 per il suo influsso su Marx e Lenin). Un altro dattiloscritto inedito di Paz *(Inventaire sommaire des papiers d'Auguste Blanqui,* 1972, BN, pp. 18-26) mette in evidenza le concomitanze oggettive ancor più che i legami effettivi fra Blanqui e Marx.

139 Citato in D. Stafford, *From Anarchism to Reformism,* Toronto, 1971, pp. 10-11.

140 Citato *ibidem,* p. 15. Vedi anche Paul Brousse, *Le marxisme dans*

*l’internationale,* 1882; M. Rubel, *La Charte de la première internationale. Essai sur le «marxisme» dans l'association internationale des travailleurs,* in «Mouvement social», apr.-giu. 1965, in partic., pp. 5-6; e M. Mande, *A propos du concept de «marxisme»,* in «Cahiers de l’Institut de Science Economique Appliquée», VIII (1974), pp. 1597-1430.

141 Freymond, *Etudes,* cit., p. 142.

142 Lo studio dell’origine e della diffusione di questo termine in Weill, *A propos du terme «bolchevisme»,* in «Cahiers du Monde Russe et Soviétique», lug.-dic. 1975, pp. 555-564, vede un parallelo nel blanquismo (p. 555) ma non considera antesignani del termine leninista né i blanquisti né altri.

143 Nel 1875, all’apice della sua lotta contro Marx, Bakunin spiegò di avere cambiato il nome della sua Alleanza Sociale Democratica italiana del 1864 in Alleanza dei Socialisti Rivoluzionari «per evitare il significato compromissorio, dottrinario e statolatra che i comunisti tedeschi danno al termine “socialdemocrazia”» *(Istoričeskoe razvitie internatsionala,* Zurich, 1875, parte I, cit. in Lehning, *Conception,* cit., p. 62).

144 Lehning, *Conception,* cit., pp. 75-74.

145 Dall’importante lavoro del principale collaboratore svizzero di Bakunin, J. Guillaume, *Karl Marx pangermanìste et l'association internationale des travailleurs de 1864 à 1870,* 1915, p. 1.

146 J federalisti militanti del Giura dopo la Comune, citato in Stafford, *From Anarchism,* cit., p. 76.

147 Bakunin, *Writings,* cit., pp. 265-264; e pp. 252-270 per la parte di Bakunin in questa controversia (parte trascurata), con l’ipotesi che Marx rappresenti la forma futura della «devozione dello stato» di Bismarck.

148 Citato in Lehning, *Théorie,* cit., p. 462. Questo anticipa la presunta origine del termine ad opera dei bakuninisti in Spagna nel 1875 e/o nella spiegazione di Malatesta (del 1876) della sollevazione di Bologna del 1874 (Stafford, *From Anarchism,* cit., p. 79).

149 Pubblicato in «Vpered», 25 mar. 1905, commentato in B. Itenberg, *Rossiia i parizskaìa kommuna,* 1971, pp. 179 ss.

150 *La guerre des rues,* da Cluseret, *Mémoires,* 1887, vol. II, pp. 275-289; riprodotto in P. Kessel (a cura di), *1871. La Commune et la question militaire (Cluseret-Rossel),* 1971, p. 557.

151 *Ibidem,* p. 504.

152 Lettera del 21 giu. 1868, citato in T. Marix-Spire, *Les romantiques et la musique. Le cas George Sand 1804-1836,* 1954, p. 592 nota 8; anche p. 591 nota 6 e il paragrafo *Musique et philosophie,* pp. 419-457.

153 M. Reclus, *Emile de Girardi»,* 1954, p. 215.

154 In alcuni casi, come nella Cuba spagnola, i testi rivoluzionari furono sapientemente giostrati per fini reazionari, come quando il generale Concha sostituì la parola «fedeltà» a «libertà» nei *Puritani* di Bellini (alzandosi comunque ad applaudire con disinvoltura quando il baritono intonò *Viva la Libertà* trascurando la variazione) oppure quando inserì una tarantella nella scena di rivolta ne *La muta di Portici,* trasformando così il melodramma in *opera-bouffe* (Maretzek, *Revelations,*

cit., pp. 29-30).

155 Vedi la critica originaria del populista russo N. Mikhailovskij, *Darvinizm i operetki Offenbakha,* in «Otecestvennije Zapiski», ott. 1871; commento in Billington, *Mikhailovsky,* cit., pp. 76-77.

156 Citato in N. Findeizen, *Vagner v Rossii,* in «Russkaia mužjkal'naia gazeta», 1903, n. 35, p. 767.

157 A. Orlova, *Trudj i Dni M.P. Musorgskogo*, 1963, pp. 257, 234. Le implicazioni ideologiche della scena di Kromi discusse in Billington, *Icon*, cit., pp. 406 ss. possono essere approfondite dall'unico commento musicologico dettagliato esistente: N. Briusova, *Stena pod Kromami,* in Yu. Keldiysh e V. Yakovlev, *M.P. Musorgkij,* 1932, pp. 90-105, che contiene anche una ricca bibliografia (p. 241-290) e un elenco completo delle opere di Mussorgskij varianti comprese (pp. 291-310). Uno studio recente ma meno cospicuo può essere G. Khubov, *Musorgskij,* 1969, pp. 486-492. L'esaustivo lavoro della Orlova fa risalire gli elementi di questa scena al folklore popolare russo (pp. 25-28, 234-236). Originariamente Mussorgskij lo chiamò il suo «vagabondaggio» (*brodiaznaia*); lo scrisse di getto mentre stava preparando una seconda versione dell'opera nel sett. 1871, e ne fece annuncio a Stasov come «novità delle novità, novità uscita dalle novità» (*ibidem*, p. 224). Le due varianti fondamentali del *Boris* sono discusse in V. Belaiev, *Musorgsky*'*s Boris Godunov and the new version,* Oxford, 1928. Lettere e documenti in J. Leyda e S. Bertensson (a cura di), *The Mussorgsky Reader,* New York, 1947. Esistono biografie in lingua inglese di O. von Rieseman, New York, 1929; M. Calvocoressi, London, 1956; e V. Seroff, New York, 1968.

158 Sulla commissione del 1886-1887 lanciata da Boulanger come ministro della guerra, vedi Chailley, *La Marseillaise,* cit., p. 14.

159 A. Zévaès, *Eugene Pottier et l'Internationale,* 1936, pp. 46-53, per il materiale qui contenuto.

160 Su Pierre Degeyter e il coro «La Lyre des travailleurs», *ibidem,* pp. 35-37.

161 *Ibidem,* p. 53.

# Parte terza

## L’avvento dei rivoluzionari sociali

## XIII

## La macchina. La socialdemocrazia tedesca

Dopo due decenni di guerra intermittente fra gli stati europei, gli statisti del continente decisero di rivolgere le loro energie militari all'esterno, inaugurando trent'anni d'espansionismo imperiale nel mondo extra-europeo. L'imperialismo attrasse le masse europee molto più della rivoluzione tanto che per almeno vent'anni dopo la Comune di Parigi l'ondata rivoluzionaria parve in riflusso quasi definitivo.

Il simbolo e la fonte di dinamismo del nuovo stato industriale fu la macchina. Essa divenne il cuore pulsante della fabbrica metropolitana — un magnete che attraeva la gente dalle campagne proprio come tanti pezzetti di limatura di ferro. La macchina mobilitò le masse ai fini della produzione, rese gli uomini operai delle sue officine: fu l'artefice magico della modernità, trasformando le materie prime dall'interno della terra a potenze dominanti la terra stessa. La macchina divenne pure Moloch in movimento, diffondendo la sovranità dell'acciaio in tutto il mondo grazie alla locomotiva e alla nave a vapore. La sua migliore locomozione su rotaie permise alla Prussia di unificare la Germania e di sconfiggere la Francia[1]. Da allora in poi gli eserciti europei cominciarono a meccanizzare il massacro di massa adottando quel terribile prodotto della guerra civile americana che fu la mitragliatrice[2]. Sia le armi da fuoco del nuovo esercito tedesco sia i motori della nuova marina britannica funzionavano grazie allo stesso tipo di forza, la

compressione di vapore. In entrambi i casi l’energia era diretta verso una bocca d’uscita: ostacolata nel percorso con l’otturazione della bocca e la compressione conseguente, essa veniva enormemente accresciuta permettendo così il tiro di proiettili o la propulsione di una nave.

Alesare l’anima di una bocca da fuoco fu nientemeno che la «prima rivoluzione missilistica»[3]; e il motore a turbina fu «una delle invenzioni più importanti di tutta la storia dell’energia» [4]. Sia che fosse propulsa dal vapore o dall’acqua, la turbina permise all’uomo di garantirsi l’elettricità: in questo modo, paesi privi di carbone come l’Italia, divennero in grado di produrre comunque energia per l’industria. Poi, nel 1885, un anno dopo la comparsa della prima turbina a vapore utile, un motore a combustione interna fu applicato con successo al trasporto a terra da Daimler e Benz in Germania. La nuova mobilità fu garantita dalla combustione interna e dall’uso del petrolio per l’energia industriale. L’uomo non avrebbe più dovuto bruciare carbone per produrre vapore dall’acqua: l’energia sarebbe stata d’ora in avanti prodotta direttamente dall’esplosione dei nuovi carburanti volatili — petrolio e gas — all’interno della macchina. Dunque la macchina assunse al proprio interno la sua violenza propulsiva; ben presto cominciò ad essere prodotta in serie da altre macchine con le nozze fra la produzione americana di pezzi di serie e la capacità tedesca di misurazione microscopica di precisione.

Il nuovo universo meccanizzato rese obsoleto l’ideale romantico di un ordine naturale e lo stile poetico, melodrammatico, dei vecchi leader. Il modello dell’organizzazione rivoluzionaria passò inavvertitamente dall’immagine di *struttura* a quella di *macchina.* Era ormai tramontata la vecchia simbologia architettonica dei massoni edificatori del nuovo «tempio» per il bene dell’umanità grazie all’applicazione concreta delle loro migliori capacità morali e mentali. Al suo posto lentamente si impose il concetto di macchina politica moderna mossa dalla forza termodinamica e

da un calcolo impersonale. Con questo si ebbe pure un ricambio del personale rivoluzionario: i professionisti, sovente di origini aristocratiche, che si consideravano creativi artefici di un ordine ideale, cedettero ora il passo a un nuovo tipo di intellettuale occupato a formare un'organizzazione efficiente per la classe operaia (anche se non necessariamente di operai).

Il passaggio dal proposito morale a quello funzionale non fu conseguenza del trionfo della «tecnologia» o dell'«organizzazione» in quanto tali all'interno della tradizione rivoluzionaria; piuttosto, fu conseguenza della vittoria di un aspetto della tecnologia (la figura della *macchina,* dinamica, standardizzata, indipendente dall'esterno) su di un altro (la *struttura,* statica, unica, e dipendente dall'esterno)[5].

L'energia non era più carismatica, bensì termodinamica: calda, forte, e instabile, anziché fredda, elegante e statica. La fede romantica nella potenza dell'eroe individuale si dissolse dopo la morte dell'ultimo Napoleone; e con un crescendo inesorabile il tardo Ottocento finì per identificare la potenza con gli elementi essenziali del motore a scoppio: organizzazione meccanica e violenza. La macchina in sé divenne modello di violenza organizzata; e i rivoluzionari dimostrarono di apprendere questa lezione quando si volsero ai nuovi problemi dell'organizzazione e alla opportunità dell'impiego della violenza come mezzo per mobilitare le masse.

Nell'era della macchina la tradizione rivoluzionaria si era ormai riciclata nelle regioni dell'Europa centrale e orientale. I vecchi centri di gravità — Francia, Italia, e Polonia — persero d'importanza, mentre in Germania faceva la sua comparsa un nuovo tipo di organizzazione e in Russia si sviluppava un nuovo discorso sulla violenza.

La socialdemocrazia fu il tentativo sistematico effettuato dai tedeschi per cercare di convertire la loro deflagrazione rivoluzionaria di breve durata del 1848-1850 nella fiamma costante e più regolata di una moderna macchina politica. Il Partito socialdemocratico tedesco si prefisse il compito di organizzare gli operai nella società tanto razionalmente quanto

gli ingegneri stavano organizzando le macchine all’interno della fabbrica.

Il Partito socialdemocratico tedesco divenne il primo corpo politico organizzato dei tempi moderni a guadagnare un autentico seguito di massa fra la classe operaia. Ma il Partito socialdemocratico gode di una fama storica ambigua. Gli storici marxisti-leninisti devono necessariamente concedere almeno un parziale riconoscimento alla prima organizzazione di massa che adottò formalmente il marxismo come dottrina, al più grosso partito della Germania imperiale, e al principale veicolo per la diffusione del marxismo nel resto del mondo durante il periodo che precedette la prima guerra mondiale. D’altra parte, questi storici sono costretti a rimanere fedeli ai duri giudizi espressi da Lenin negli ultimi dieci anni della sua vita nei confronti dei socialdemocratici tedeschi. E anche la sinistra non leninista continua ad essere perplessa sul fatto che i socialdemocratici tedeschi fallissero *a)* nel prendere — o almeno condividere — il potere nella Germania imperiale e *b)* nell'impedire — o almeno opporsi — energicamente all’entrata della Germania nella Grande Guerra.

Riguardo alla politica interna del loro paese i socialdemocratici tedeschi occuparono una posizione ambigua tanto quanto il loro ruolo nella storia mondiale. Essi non rappresentarono né una cospirazione rivoluzionaria né un partito politico che operasse attraverso l’accettazione delle regole del sistema. Rappresentarono, invece, una specie di «opposizione non partecipante»[6] in seno al più potente stato d’Europa. Ancor più che la Seconda internazionale, che sovente dominarono facendo però poi ben poco per preservarla dopo il 1914, i socialdemocratici tedeschi impersonarono un ponte di transizione fra le cospirazioni rivoluzionarie francocentriche dell’era europea e i movimenti di massa e la politica globale del ventesimo secolo.

La socialdemocrazia modellò un nuovo tipo di dirigente rivoluzionario. Questa figura non mirava al potere: rimaneva nell’oscurità e nella solitudine, ma come organizzatore e non come profeta. Il Partito socialdemocratico tedesco

rappresentò il punto di transizione nella storia dei movimenti rivoluzionari fra i rivoluzionari senza potere del diciannovesimo secolo e il potere senza rivoluzionari del ventesimo.

Il «partito comunista» di cui parlava Marx negli anni quaranta era stato più un oggetto di fede che un dato di fatto; Marx lo aveva esaltato in seguito non perché realizzasse qualcosa di concreto, ma per la sua essenza spirituale come «partito di massima espressione storica». Questo partito doveva godere di tre caratteristiche fondamentali: *a)* unità tramite disciplina ideologica, *b)* impegno totale verso il proletariato in quanto classe, e *c)* libertà da ogni prospettiva particolaristica. Durante il riflusso rivoluzionario successivo al 1850 Marx ed Engels non trovarono mai un partito con simili caratteristiche, e non videro mai più di una sua potenziale rappresentazione nell'Associazione internazionale dei lavoratori, durante la sua breve storia dal 1864 al 1872. Nonostante tutti gli sforzi di Marx per controllarlo e disciplinarlo, questo organismo amorfo non divenne mai «partito» né in questa né in nessun' altra accezione.

Così, il partito che si formò in Germania sotto l'etichetta di «socialdemocrazia» fu probabilmente l'espressione politica più importante del marxismo ancora vivente Marx — anche se non fu una filiazione dell'Internazionale e neppure fu sufficientemente disciplinato dal punto di vista ideologico per essere considerato il «partito di massima espressione storica» di Marx. Il suo nome esprimeva l'obiettivo di una rivoluzione sociale anziché nazionale, e la sua identità qualcosa di più del liberalismo e qualcosa di meno del comunismo.

Ripetutamente, i rivoluzionari avevano tentato di infondere nuova vitalità ad una vecchia etichetta attribuendo nuovi aggettivi alla parola «democrazia». I giovani comunisti degli anni quaranta del diciannovesimo secolo si definivano come «veri» e «fraterni» democratici. Un secolo più tardi, gli stalinisti avrebbero tentato di rialzare le quotazioni della causa comunista parlando di democrazia «popolare»[7], democrazia «di tipo nuovo»[8], o democrazia «nazionale»[9]. Democrazia

«sociale» fu la nuova speranza per gli avviliti rivoluzionari nella Germania post-quarantottesca; così la democrazia, il termine politico classico indicante il governo del popolo, usciva rafforzata da un aggettivo che indicava pure giustizia economica [10]. Il termine fu rivendicato per la prima volta da un gruppo organizzato all'indomani della sollevazione del 1849 nel Baden[11]. Di qui «socialdemocrazia» divenne l'etichetta della nuova diffusione dell'ideale rivoluzionario sociale ad est del Reno nell'ultima parte del diciannovesimo secolo, e poco alla volta si allacciò al marxismo.

## *Le origini lassalliane*

Il roboante fondatore della socialdemocrazia tedesca, Ferdinand Lassalle, sembrava davvero fuori posto nella nuova era della macchina e di ciò cui essa corrispondeva a livello organizzativo. In gioventù aveva sognato di condurre in battaglia il popolo tedesco; e ad intermittenza durante la sua breve vita adulta assunse l'atteggiamento del poeta e del filosofo, nonché la postura dell'amante meditabondo e dell'oratore demagogico. La sua aria disinvolta e la sua ammirazione per Garibaldi non lo rendevano del tutto congeniale a Marx, che una volta lo definì (con grande imbarazzo per gli agiografi marxisti) un'«unione di elementi ebrei e tedeschi su di un impianto negro di fondo»[12].

Lassalle aveva lavorato con Marx alla «Neue Rheinische Zeitung» di Colonia nel 1848-1849, e aveva sviluppato concezioni differenti da quelle della Lega dei comunisti riguardo all'organizzazione rivoluzionaria. La concezione del partito di Lassalle non derivava tanto dalle idee del «Manifesto» di Marx quanto dalla pratica sul nuovo giornale di questi, che il miglior biografo di Lassalle definisce «il partito della "Neue Rheinische Zeitung"»[13].

Lassalle attribuiva il fallimento della Lega dei comunisti al

fatto che come organizzazione fosse tenuta insieme solo da idee troppo generali, «indigeste senza previa istruzione» e inadatte ad essere messe in pratica. Il nuovo metodo di deliberazione tattica vide la luce nelle discussioni redazionali della «Neue Rheinische Zeitung», dove Marx oltre ad esercitare disciplina beneficiava delle critiche dei suoi collaboratori. Il risultato non fu più la dittatura individuale inerente alla struttura della Lega dei comunisti, bensì una «dittatura analitica» *(Diktatur der Einsicht*)[14] da parte di un piccolo gruppo che attraverso la critica reciproca mirava alla comprensione oggettiva della necessità storica.

Lassalle considerò come conseguenza strettamente organizzativa il fatto che il giornale di Marx non riuscisse ad ampliare il proprio pubblico durante il 1848-1849. Il gruppo di Colonia non fu in grado in nessun modo di collegare proficuamente il comando supremo comunista all'esercito proletario; e dopo la chiusura del giornale e la fuga di Marx dalla Germania nel 1849 Lassalle si impegnò nella ricerca di questo imprescindibile momento organizzativo.

Furono proposte due strutture, ciascuna delle quali designata contemporaneamente ad incrementare l'istruzione politica delle masse e a fornire l'elemento consultivo e di sostegno popolare alla dirigenza. Dapprima furono praticati «incontri di massa» (*Volksversammlung)* periodici in occasione dei quali veniva stilato un preciso programma e veniva prodotto un mandato di massa per una strategia a grandi linee da seguire nel lungo periodo. Poi venne un'unione di organizzazioni popolari più ridotte (di cui si può considerare modello il Club Popolare di Lassalle a Düsseldorf) che sviluppavano mandati limitati per azioni specifiche di natura locale e tattica[15].

Nel corso degli anni cinquanta del diciannovesimo secolo le associazioni operaie furono poste fuori legge, e Lassalle dedicò la maggior parte delle sue energie scrivendo su questioni economiche, giuridiche e anche letterarie. Ma rimase anche in corrispondenza con Marx, continuando a procurargli

commissioni giornalistiche: infatti, egli considerava Marx come un leader momentaneamente assente che condivideva la sua idea che la Renania sarebbe alla fine divenuta la base per rivoluzionare la Prussia intera. Alla fine di quel decennio, sulla scia della vittoria italiana del 1859 nei confronti dell'impero conservatore degli Asburgo, si ebbe una ripresa dell'agitazione politica in Germania; e la successiva unificazione d'Italia riattualizzò l'agitazione politica per l'unificazione della Germania. Lassalle si tuffò immediatamente nei problemi concreti del risveglio politico prussiano, e si trovò in sempre maggior conflitto con le prospettive più teoretiche e globali di Marx a Londra. La loro prima divergenza era innanzitutto su chi fosse da considerarsi come nemico numero uno del proletariato nella guerra del 1859; a questo proposito Engels indicava Napoleone III (che aiutò l'Italia) e Lassalle gli Asburgo. Marx scrisse a Engels che l'insistenza di Lassalle su questo punto rendeva necessario «insistere da parte nostra sulla disciplina di partito»[16]. Ma non trovarono mai una base per il dialogo e tanto meno per una disciplina. Quando il nuovo re prussiano promulgò un'amnistia politica all'inizio del 1861, Lassalle propose di ricostituire la «Neue Rheinische Zeitung» e di accogliere Marx in Germania come dirigente del «partito». Ma né il viaggio di Marx a Berlino né la visita di Lassalle a Londra nel 1862 riuscirono a produrre una formula di collaborazione. Lassalle non riuscì neppure a guadagnare l'appoggio di Marx al suo programma per la campagna elettorale del 1862 comprendente la richiesta del suffragio universale e di sovvenzioni statali alle cooperative di produttori. Marx criticò Lassalle per la sua carenza di prospettiva internazionale e la sua ingenuità riguardo al suffragio universale, che Napoleone III aveva manipolato per sanzionare la propria dittatura. Ma Lassalle non cedette e nel marzo del 1863, a Lipsia, guidò alla presenza di quattordici delegati la formazione dell'Associazione operaia tedesca, «la prima organizzazione nazionale e indipendente del lavoro» in tutta la storia tedesca[17].

Il partito socialdemocratico emerse da questi piccoli inizi, raccogliendo le frange protestanti della classe operaia. Nel loro processo di «autoisolamento» e «integrazione negativa»[18] all'interno dello stato imperiale tedesco, i socialdemocratici interiorizzarono inconsciamente in buona misura non solo la disciplina militare dello stato cui si opponevano, ma anche la crescente mentalità burocratica dello stesso. La versione tedesca del ricorrente fenomeno di interdipendenza fra gli estremi di Destra e Sinistra cominciò negli anni sessanta del diciannovesimo secolo, che furono gli anni di formazione del nuovo stato reazionario tedesco così come del nuovo movimento operaio. Infatti, posto che sia vero o meno che la socialdemocrazia tedesca fu «segnata fin dalla nascita», sicuramente essa fu ossessionata dalla presenza incombente di Otto von Bismarck. Il lungo predominio di Bismarck sulla politica tedesca cominciò quando egli ricevette l'incarico di primo ministro di Prussia durante la crisi costituzionale del settembre 1862. Pensando alla classe operaia come alleato tattico nella sua lotta contro i liberali, Bismarck considerò la proposta di Lassalle relativa al suffragio universale come un possibile mezzo di rafforzamento della monarchia. Inoltre, lo statista incaricò un giornalista conservatore di esaminare attentamente le questioni relative alla sicurezza e al benessere degli operai sollevate nel programma di Lassalle — la pensione di vecchiaia e la regolamentazione statale delle condizioni di lavoro in fabbrica — e di stendere una proposta di legislazione sociale per i lavoratori (che fu osteggiata dai liberali)[19].

Lassalle, per parte sua, intravvedeva notevoli possibilità per la classe operaia tedesca nella lotta di Bismarck contro la borghesia liberale. La classe operaia poteva sfruttare tatticamente la potenza dello stato bismarckiano per espropriare i liberali e istituire cooperative di produttori. Queste ultime avrebbero poi fornito la base economica (e il suffragio universale il veicolo politico) per l'occupazione finale della macchina statale da parte dell'organizzazione politica della classe operaia. Lo stesso Marx, che a quest'epoca era

contrario alla cooperazione tattica di Lassalle con lo stato bismarckiano, sarebbe poi stato successivamente accusato di «bismarxismo»[20]. Così, la storia iniziale della socialdemocrazia tedesca è strettamente legata agli sforzi del «cancelliere di ferro» di manipolare, cooptare, o anche reprimere la crescente opposizione da parte della Sinistra.

Lassalle non visse abbastanza per vedere gli sviluppi di questo processo. Egli morì infatti battendosi in duello per l'onore di una donna, un'aristocratica, nell'agosto del 1864, proprio poche settimane prima della fondazione della Prima internazionale. Mori come una figura romantica dei tempi che furono; ma era anche stato, per certi versi, profetico anticipatore di un lontano futuro. Il suo demagogico approccio al pubblico di massa («la potenza trascinante dell'oratoria»[21] e la sua ammirazione per Bismarck («un uomo» ben distinto dalle «vecchie signore» liberali)[22] prefigurarono già, in un certo senso, la futura fascinazione tedesca per gli appelli radiofonici e la virilità aggressiva del nazionalsocialismo.

La tradizione lassalliana si concretizzò a livello organizzativo attorno ad alcune testate giornalistiche: prima con l'edizione del «Nordstern» di Amburgo, e poi con il «Sozial-Demokrat», fondato nel dicembre 1864 a Berlino. Il redattore di quest'ultimo foglio, Johann Baptist von Schweitzer, successe a Lassalle a capo dell'Associazione operaia tedesca e definì ben presto il nuovo giornale come «organo del partito social-democratico»[23]. Schweitzer divulgò a puntate in forma romanzata la tesi di Lassalle contro Marx, mostrando i liberali come esseri doppi che ingannavano i lavoratori incitandoli dapprima a rovesciare le istituzioni feudali e quindi assumendo il potere politico per sfruttare ancor più spietatamente gli operai stessi[24]. Marx rispose a Schweitzer ancor più rabbiosamente che a Lassalle, rompendo del tutto i rapporti dall'inizio del 1865 per tre anni. Marx bollò l'organizzazione proletaria socialdemocratica con l'etichetta infamante di setta, chiamando invece partito la non-rivoluzionaria e borghese *Volkspartei,* dal momento che essa si era allineata alla proposta

di Marx di resistenza contro la supremazia prussiana su di una Germania unificata[25].

Ma i liberali borghesi che Marx aveva considerato come alleati furono immobilizzati dalla spettacolare vittoria militare di Bismarck sugli Asburgo nel 1866. Quindi Marx si vide costretto a riporre la sua speranza su di un secondo partito operaio, meno attaccato alla Prussia bismarckiana di quanto non fosse l'organizzazione Lassalle-Schweitzer: l'amalgama di operai e intellettuali che diede vita ad Eisenach, nel 1869, al Partito socialdemocratico tedesco.

I capi «eisenachisti», Wilhelm Liebknecht e Johann Philipp Becker, erano intimi amici tedeschi di Marx, e come lui erano intellettuali poliglotti, cosmopoliti, costretti all'esilio dopo il fallimento della rivoluzione nel 1848-1850. Combattenti nella sollevazione armata del Baden, nel 1849, erano dunque stari entrambi militanti molto più attivi di Marx. Beker era rimasto in Svizzera per tutti gli anni sessanta, divenendo animatore del «Vorbote», foglio ufficiale della Prima internazionale che cominciò ad uscire nel gennaio del 1866[26]. Liebknecht, pupillo di Marx nella Londra degli anni cinquanta, divenne il suo più attivo sostenitore in Germania fin dal rientro nel 1862, collaborando strettamente con l'ebanista, e oratore, August Bebel. Entrambi i rivoluzionari, eletti alla dieta della Confederazione tedesca del Nord nel 1867, ribadirono l'esigenza dell'alleanza tattica con quanto rimaneva dell'opposizione liberale a Bismarck.

Liebknecht e Bebel si guadagnarono un'aureola d'eroismo opponendosi alla guerra franco-prussiana, trasformando in piattaforma di propaganda sia i loro seggi al Reichstag sia la loro successiva posizione sul banco degli imputati nel processo di Lipsia del 1872. Soltanto gli eisenachisti furono formalmente legati alla Prima internazionale; ed essi svilupparono un certo numero di procedure che sarebbero divenute standard nell'organizzazione rivoluzionaria di massa: per esempio, il rito dell'espulsione formale e (dopo il loro congresso del 1873) la prescrizione che i membri del partito

non potessero tenere contemporaneamente altre posizioni in organizzazioni politiche diverse[27].

Così, nonostante la loro inferiorità numerica rispetto ai lassalliani, gli eisenachisti si presentarono con una forza tutt’ altro che esigua al congresso di fusione dei due gruppi organizzato a Gotha nel 1875. L’apparente vittoria dei lassalliani in quell’occasione, siglata dall’inserimento nel programma dell’unificazione dello stato prussiano come momento qualificante per lo sviluppo socialista, e delle cooperative di produzione come mezzo per distribuire ricchezza agli operai, indusse Marx ad una veemente protesta. Egli scrisse il suo ultimo grande pezzo teorico sul legame fra comunismo e rivoluzione: la *Crìtica al programma di Gotha.* Marx denunciò qui il «socialismo volgare» mirante ad una giustizia puramente distributiva sotto qualsivoglia forma di stato esistente. Per la seconda (e ultima) volta, egli espresse la necessità di una «dittatura del proletariato», ricordando ai suoi lettori tedeschi che lo stato borghese esistente doveva essere completamente distrutto dalla rivoluzione, e i mezzi di produzione fatti propri dagli operai. Solo dopo questo evento — cioè dopo il consolidamento di una forma temporanea di dittatura di classe — sarebbe stato possibile conseguire «giustizia sociale» e il potere politico oppressivo avrebbe cominciato a «dissolversi».

La dittatura stessa si sarebbe dissolta per l’oggettivo venir meno dei presupposti di un’oppressione di classe. Come espressione della classe universale in possesso dei mezzi di produzione, la dittatura del proletariato sarebbe stata di breve durata: una fase transitoria alla società comunista (che i marxisti avrebbero chiamato più tardi «socialismo»), Marx rimandava ogni aspettativa di giustizia distributiva alla seconda fase, la «fase superiore» della società comunista a venire. Solo allora la società sarebbe stata retta dalla legge: «Ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni»[28].

Da Londra Marx non poteva garantire una guida alla

socialdemocrazia tedesca; ma il marxismo come ideologia cominciò a fare una presa decisiva dopo che l '*Antì-Duhring* di Engels fu pubblicato a puntate per tutto il 1877-1878 sul «Vorwärts», il foglio ufficiale del nuovo partito unificato. Al pari di altri testi guida marxisti, questa esposizione dottrinaria prese la forma di un duro attacco nei confronti di un rivale. Eugen Dühring era un insegnante fecondo e iconoclasta dell'Università di Berlino, il quale in sostanza diceva che l'enfasi posta da Marx sulle leggi economiche stesse attenuando lo slancio per la rivoluzione politica in Germania. Contrattaccando con fervore questo idolo della Berlino radicale, Engels scrisse la prima esposizione popolare del marxismo come coerente dottrina rivoluzionaria; dopo il *Manifesto del partito comunista,* questa rimane l'opera di Marx ed Engels più diffusamente ristampata[29]. Il lavoro di Engels fu inizialmente stigmatizzato, in parte almeno per simpatia nei confronti di Dühring che era stato destituito dall'incarico universitario; ma comunque impressionò moltissimo i nuovi dirigenti della socialdemocrazia tedesca: i giovani Karl Kautsky e Eduard Bernstein oltre a Liebknecht e Bebel. Il consenso crescente attorno al lavoro di Engels significò una grossa pietra miliare lungo la strada dell'adozione formale del marxismo come ideologia ufficiale del Partito socialdemocratico tedesco.

L'impianto polemico dell'*Anti-Duhring* trasformò l'immagine di Marx in Germania — anche agli occhi di coloro che non riuscivano a capire le sue idee. Per la prima volta, Marx apparve chiaramente come difensore della classe operaia e dei suoi interessi economici contro le astrazioni di un professore.

Engels aiutò Marx a sbarazzarsi dal peso di un eccessivo intellettualismo scaricando lo stesso onere sulle spalle di Dühring. I seguaci di Marx ampliarono ben presto l'attacco contro il «socialismo da cattedra» (*Kathedersozialismus*) in generale. Comunque Marx assunse il ruolo del proprio rivale, pur denunciandone la persona: infatti guadagnò la posizione di pedagogo del movimento rivoluzionario, trasponendo il luogo di

autorità semireligiosa per la classe operaia dalle orazioni politiche pronunciate all'Università di Berlino alla scienza economica costruita sui banconi del British Museum. Il suo *Capitale,* letto da ben pochi, divenne fonte d’autorità maggiore delle opere complete di Dühring. La scoperta del marxismo avvenne proprio alla vigilia del periodo di dodici anni di restrizioni antisocialiste che cominciò nel 1878. La certezza dei marxisti che la rivoluzione sarebbe stata determinata in ultima analisi come conseguenza di leggi economiche e non dall’attivismo politico rafforzò i socialdemocratici contro uno scoraggiamento che avrebbe altrimenti potuto soffocare un movimento cui ora veniva improvvisamente negata la possibilità di tenere riunioni o di continuare a produrre attività al di fuori delle aule del Reichstag.

Il partito continuò a crescere: dai trecentomila voti e dodici seggi al Reichstag nel 1881 ai ventiquattro seggi del 1884 e ai trentacinque del 1890, quando il partito contò quasi un milione e mezzo di voti — circa un quinto del totale[30]. L’anno seguente, a Erfurt, in occasione del primo congresso tenuto dopo la caduta di Bismarck e la revoca delle leggi antisocialiste, il partito dichiarò formalmente la propria natura marxista con la benedizione del vecchio Engels e del suo giovane protetto a Londra, Karl Kautsky.

## *L ’ortodossia kautskiana*

È difficile comprendere retrospettivamente come Karl Kautsky abbia potuto esercitare quell’autorità preminente da lui assunta al congresso di Erfurt e mantenuta per un quarto di secolo. Egli non assunse mai alcuna posizione politica formale né all’interno del partito né al parlamento, e il suo stile prosaico risultava inintellegibile alla maggior parte dei lavoratori. La sua tendenza a cercar conforto nella parola marxiana per qualsiasi cosa era talmente assidua da far sì che

un suo collega notasse: «È come se Kautsky si senta sempre in obbligo di dimostrare che Marx si infilasse perfino le braghe in. modo ortodosso»[31].

Il suo lungo apprendistato con Engels a Londra e il suo ruolo di custode dei carteggi di Marx ed Engels suggerisce che egli fosse una specie di successore apostolico dei due padri fondatori. Il suo nuovo giornale, «Die Neue Zeit», fu fondato a Stoccarda nel 1883 con la benedizione di Liebknecht e Bebel. Il foglio combinava la vecchia concezione di guida rivoluzionaria da un centro giornalistico con la nuova funzione di manifestazione e divulgazione delle posizioni marxiste ortodosse su ogni questione filosofica e culturale oltre che politica. Kautsky intraprese il compito vantando un background davvero internazionale: un padre cecoslovacco, una madre tedesca, con antenati sia slavi che italiani, un'educazione viennese, una lunga permanenza in Inghilterra. Egli rafforzò il partito con l'assicurazione marxista che la rivoluzione proletaria fosse inevitabile e che non potesse essere «né affrettata né ritardata»[32]. I socialdemocratici erano «un partito rivoluzionario, ma non un partito che fa rivoluzioni»[33]. In una lettera al biografo di Marx nel 1893, Kautsky sosteneva che la «dittatura del proletariato» marxiana potesse essere realizzata da un parlamento di tipo inglese con una maggioranza socialdemocratica [34].

Kautsky fu precursore della tradizione di definire come linea ortodossa del partito marxista la posizione intermedia fra le degenerazioni di destra e sinistra[35]. La sua autorità a livello internazionale crebbe, mentre il partito tedesco ispirava imitatori ovunque e giungeva a dominare sempre maggiormente la Seconda internazionale nell'arco del decennio immediatamente successivo alla sua fondazione nel 1889.

La Seconda internazionale cadde solo gradualmente sotto il predominio dei socialdemocratici tedeschi, e non divenne mai ciò che Liebknecht aveva auspicato al suo primo congresso: «una singola organizzazione unitaria»[36]. L'Internazionale fu

fondata in Francia, nei giorni di un anniversario francese con una schiacciante maggioranza della delegazione francese (221 membri). Solo al quarto congresso (Londra, 1896) gli anarchici, i sindacalisti, e altri anti-centralisti sarebbero stati emarginati con la creazione di un organismo centrale e il prerequisito che i membri accettassero il postulato dell'azione politica (implicitamente secondo il modello della socialdemocrazia tedesca). Alla conferenza successiva (Parigi, 1900) il modello organizzativo di stampo tedesco fu ulteriormente avallato con l'istituzione di un segretariato permanente e stipendiato: il Bureau socialista internazionale di Bruxelles. Questo corpo centrale mancava del forte carisma personale esercitato da Marx sul Consiglio generale della Prima internazionale e i suoi cinquanta-settanta membri tenevano soltanto quattro riunioni l'anno; ma era innegabile la pretesa di autorità para-governativa. La commissione esecutiva del *bureau* preparava ed eseguiva le direttive dei congressi, che d'ora in avanti vennero chiamati congressi socialisti internazionali; il fine di questi congressi era di «diventare il parlamento del proletariato», le cui risoluzioni avrebbero «guidato il proletariato nella lotta per l'emancipazione» [37].

La Seconda internazionale fu guidata di fatto più dal Partito socialdemocratico tedesco che dal consiglio del *bureau* o dal segretariato di Bruxelles. I congressi di partito producevano in anticipo la posizione unitaria della socialdemocrazia tedesca che sarebbe poi stata tenuta ai congressi dell'Internazionale: così sia il congresso di Parigi dell'Internazionale nel 1900 sia quello di Amsterdam nel 1904 furono preceduti da un congresso del partito tedesco (rispettivamente a Hannover nel 1899 e a Dresda nel 1903).

Il congresso di Amsterdam tenutosi nell'agosto del 1904 rappresentò «l'apice dell'influenza dell'Internazionale»[38] e forse anche il punto massimo di controllo tedesco. Le proposte di Kautsky per un rinnovato impegno nella lotta di classe e per l'uso rivoluzionario del potere parlamentare furono imposte al congresso da una disciplinata delegazione tedesca forte del

prestigioso successo elettorale testé conseguito nel 1903 con la vittoria di ottantun seggi e tre milioni di voti. Il congresso seguente, nel 1907, fu il primo a svolgersi in terra tedesca; e i socialdemocratici di Germania detennero il gruppo più folto (289) all'interno della rappresentanza più vasta (886) mai apparsa a un congresso dell'Internazionale. Gli elementi culturali tedeschi dominarono l'assise fin dall'apertura con il canto di un inno luterano in cui un sinonimo di partito sostituiva il termine Dio: *Ein feste Burg ist unser Bund* [39].

Il partito tedesco doveva espandere massicciamente la propria organizzazione dopo il 1903, con la formazione di cellule nelle campagne e nei paesi più piccoli, con l'organizzazione di gruppi per l'infanzia e la gioventù, di serate culturali per poeti-operai, e infine nel 1906 di una scuola centrale di partito. Si verificò anche un forte incremento nell'attività giornalistica mentre il numero dei fogli conservatori e liberali diminuiva in rapporto a quelli socialdemocratici[40].

In definitiva i tedeschi avevano prevalso sui francesi, Marx su Proudhon, il socialismo razionale e scientifico su quello volontaristico e utopistico. Questa era la battaglia che fu combattuta da Liebknecht e Bebel contro gli ideali proudhonisti in Germania negli anni settanta; e che Jules Guesde aveva condotto contemporaneamente in Francia, seppure con minor successo. Guesde fondò nel 1877 il primo settimanale marxista, «Egalité», e nel 1879-1880 definì il primo programma marxista per la Francia. Lo stesso conflitto di fondo si espresse in Russia con l'esortazione di Plekhanov del 1883 perché si sostituisse un programma socialdemocratico alla tradizione antipolitica proudhonista del populismo russo[41].

La benedizione finale di Engels sul modello socialdemocratico tedesco fu espressa nella sua ultima opera prima della morte: una nuova prefazione a *Le lotte dì classe in Francia* di Marx. Engels sicuramente modificò, se proprio non «revisionò», il tono semiblanquista del classico di Marx, suggerendo nelle elezioni piuttosto che nelle insurrezioni la

vera strada al potere. I lusinghieri successi nelle elezioni generali assegnavano ai socialdemocratici tedeschi «una posizione particolare [...] un compito speciale» come «forza d’urto decisiva dell’esercito proletario internazionale»[42].

Kautsky divenne custode e prosecutore dell’ottimismo evoluzionistico e deterministico di Engels nell’interpretazione dell’eredità marxiana[43]. Il modello tedesco di socialdemocrazia parve instradato sulla via del successo nel periodo precedente la Prima guerra mondiale con il rapido ed efficace sviluppo di una sub-cultura comprendente spacci cooperativi, circoli per il gioco degli scacchi, e addirittura società di pompe funebri. Nello spazio di un anno (1911-1912) il numero di volantini distribuiti passò da 33,5 milioni a 114 milioni[44] dopo le elezioni del 1912, e la *leadership* fu assunta di fatto dal gruppo parlamentare del partito che era composto in gran parte da autentici operai.

La classe operaia tedesca era più numerosa, meglio istruita, e professionalmente superiore a quella di Francia o Russia. Essa era riuscita a creare non solo una macchina politica efficace, ma anche l’immagine convincente di «una contro-società globale pronta a prendere il posto di quella esistente». Essa riusciva a mantenere viva la speranza rivoluzionaria a due livelli con «la sua duplice ambizione di essere qualcosa subito e di essere pronta a divenire tutto quando si fosse presentato il momento»[45].

Ma il momento non giunse mai. L’onda tedesca pervenne all’apice al congresso di Stoccarda nel 1907, e da allora l’attività organizzativa interna assunse una logica e una vita sue proprie. I preamboli dei rapporti esecutivi alle assemblee del partito cominciarono ad assomigliare a discorsi di stato; l’esposizione della situazione finanziaria assunse il tono solenne dei bilanci governativi; e i congressi annuali richiedevano settimane di preparazione per una durata di quattro giorni[46]. Semplicemente, la spinta rivoluzionaria annegò in un mare di burocrazia.

I socialdemocratici assorbirono anche parte dell’ethos

nazionalistico della Germania imperiale. È vero che nel 1907 essi si pronunciarono decisamente per l'opposizione proletaria internazionale alle guerre fra nazioni (garantendo questa opposizione «con l'azione sia parlamentare che sociale»); ma è anche vero che cominciarono a riflettere un disdegno tipicamente tedesco nei confronti di Russia ed Inghilterra, e la tendenza ad assorbire il movimento polacco piuttosto che patrocinarne l'indipendenza; e così, nell'agosto del 1914, fecero propria la visione nazionalistica del tedesco medio secondo cui la Germania stesse difendendo la civiltà contro la Russia e in maniera riluttante, ma all'unanimità, votarono i crediti al finanziamento della guerra, seppellendo con questo atto la Seconda internazionale[47].

## *La lotta contro il revisionismo*

Il concetto di partito marxista come strumento per la disciplina ideologica dell'azione politica di massa fu l'eredità distintiva trasmessa dalla socialdemocrazia tedesca al movimento rivoluzionario russo.

La «lotta contro il revisionismo» in Germania dominò l'immaginazione rivoluzionaria nell'Europa centro-orientale nel periodo compreso fra il primo ridotto congresso del Partito socialdemocratico russo nel 1898 e il suo cospicuo congresso del 1903 da cui nacquero sia il partito vero e proprio nel suo complesso sia l'ala bolscevico-leninista.

Kautsky divulgò il termine teorico *revisionismo* per denunciare coloro che «revisionavano» gli insegnamenti di Marx in riformismo evoluzionistico. Kautsky riuscì con successo ad isolare, bollare, e denunciare come «ismo» qualcosa che fino ad allora era esistito solo come tendenza[48].

Con un chiaro distacco dall'ortodossia rivoluzionaria, Alexandre Millerand, uno dei preminenti socialisti francesi, aveva sostenuto nel corso di un banchetto elettorale nel 1896

che fosse ormai possibile superare il capitalismo con la nazionalizzazione e la municipalizzazione parziali dei mezzi di produzione. Necessariamente una strategia del genere avrebbe comportato la collaborazione in seno al parlamento con radicali e liberali per impedire il controllo monopolistico dell'economia [49]. I banchetti elettorali, che cinquant'anni prima avevano condotto gli uomini sulle barricate, ora li guidavano alle urne; e i successi elettorali del 1898, uniti alla minaccia proveniente dalla Destra durante l'«affare Dreyfus», indussero un primo ministro a chiedere a Millerand di prendere parte al suo nuovo governo come ministro del commercio e dell'industria.

Questo fatto senza precedenti dell'entrata di un rivoluzionario socialista in un governo borghese in Francia divise i socialrivoluzionari francesi in due partiti completamente distinti. Da una parte, la figura carismatica di Jean Jaurès radunò i vecchi «possibilisti» e altri riformisti attorno al programma di «evoluzione rivoluzionaria» del nuovo Partito socialista francese (il progenitore del moderno socialismo democratico in Francia); per contro, il blanquista Edouard Vaillant e il marxista Jules Guesde formarono il Partito socialista di Francia (antenato dell'attuale Partito comunista francese). Quest'ultima formazione fece propria la messa in guardia del genero di Marx, Paul Lafargue, contro la «cancrena parlamentare» dell'opportunismo «tatticistico» — accettando di partecipare alle elezioni ma rifiutando qualsiasi ruolo ministeriale che potesse «fiaccare l'ardore combattivo del partito»[50]. Nel frattempo, il movimento sindacale francese si coagulava indipendentemente nella Confederazione generale del lavoro (Cgt) che perpetuava la tradizione proudhonista antipolitica e dimostrava una maggior presa sulle masse di quanto potesse vantarne ciascuno dei due partiti socialisti.

La spinta moderata del riformismo fu rafforzata in tutto il mondo del lavoro dalla formazione nel 1902-1903 del Segretariato internazionale delle centrali sindacali nazionali[51]. Gli undici paesi rappresentati in questo organismo erano

soprattutto paesi protestanti dell’Europa settentrionale dove le tradizioni rivoluzionarie erano pressoché inesistenti; e la forza predominante sia nel segretariato permanente sia nelle assise internazionali biennali tendeva ad essere l’ala moderata del movimento socialdemocratico tedesco. Una funzione internazionale indipendente veniva poi esercitata dal sempre meno rivoluzionario movimento sindacale di Gran Bretagna. Il successo ottenuto dai sindacati britannici nella conquista di una legislazione progressista incoraggiò altri a considerare i vantaggi di un sindacalismo che era

> coscienza del salario piuttosto che coscienza di classe, interessata essenzialmente a guadagni collettivi di categoria e non-socialisti, se non addirittura anti-socialisti[52].

L’ottimismo della classe operaia verso il progresso sociale di tipo evolutivo fu accompagnato da una crescente presa di coscienza socialista fra gli intellettuali borghesi. La Società fabiana, fondata nel 1883, svolse una funzione catalizzatrice predicando l’«inevitabilità del gradualismo» nel movimento verso una società socialista. Mutuando il loro nome dal condottiero romano Fabio, celebre per aver saputo attendere prima di assestare il colpo fatale ad Annibale, i fabiani furono meno dottrinari dei socialdemocratici nel loro affidamento sulle masse. Essi temevano che la «rivolta delle pance vuote terminasse nella bottega del fornaio»[53], e rifiutavano non solo il tatticismo rivoluzionario, ma anche lo stesso concetto di lotta di classe, sostenendo che «il conflitto fra borghesi e proletari può produrre al massimo disordine industriale; non può produrre socialismo»[54]. I fabiani avevano di se stessi l’immagine di fattore di «razionalizzazione socialista» nei confronti di tutti i settori della società inglese, e generalmente si tenevano fuori sia dalle dispute marxiste della Federazione social-democratica sia dalle attività politiche del Partito laburista.

Gli ideali fabiani influenzarono profondamente Eduard Bernstein, preminente socialdemocratico tedesco in esilio a Londra negli anni novanta, tramite il quale il riformismo

nonideologico dell’Inghilterra tardo-vittoriana fu trasformato nell’eresia marxista del revisionismo. Nel processo di espulsione di Bernstein la socialdemocrazia tedesca cedette parte della sua vitalità democratica — divenendo forse per questo più idonea ad essere adottata in territori di retaggio storico autoritario più a est.

Bernstein era uno dei quindici figli di un misero idraulico ebreo di Berlino. Scrittore e studente brillante, fin dal 1881 fu redattore dell’organo ufficiale socialdemocratico, «Der Sozialdemokrat», e fu intimo di Engels durante il suo lungo esilio londinese. A cominciare dagli articoli del 1896 per finire con la pubblicazione del libro *I presupposti del socialismo* nel 1899, Bernstein sostenne vivacemente che gli insegnamenti di Marx richiedessero una sistematica revisione alla luce degli sviluppi economici occorsi dalla sua morte. Egli sosteneva che il collasso capitalistico non fosse inevitabile, e che una rivoluzione catastrofica fosse sempre più improbabile. Sotto il sistema capitalistico la ricchezza si stava sempre più distribuendo (anziché concentrarsi in un numero sempre più ristretto di persone), e le distinzioni di classe si stavano attenuando (anziché acuirsi sempre più nettamente). Bernstein sosteneva che il partito socialdemocratico potesse ancora incrementare sostanzialmente il suo peso qualora avesse «trovato il coraggio di liberarsi da una fraseologia fuori moda, sforzandosi di apparire per quello che è veramente oggi, cioè un partito socialista democratico di riforme»[55]. Bernstein rientrò in Germania nel 1901 dopo venti anni di esilio forzato e fu eletto al Reichstag l’anno seguente, guadagnando un seguito considerevole nel movimento sindacale e nella Germania meridionale, dove i socialdemocratici erano già attivi nel governo locale. Egli propose che i socialdemocratici tedeschi seguissero l’esempio di Millerand insistendo sull’acquisizione della vicepresidenza del Reichstag e partecipando così all’esercizio formale delle funzioni di governo. Ma questo suggerimento e il riformismo evolutivo che lo informava furono decisamente respinti al congresso del partito svoltosi a Dresda nel 1903, e al congresso di

Amsterdam della Seconda internazionale l’anno successivo.

Bernstein aveva portato in Germania l’ottica largamente accolta in tutta la Sinistra europea che la società capitalistica potesse «trasformarsi in senso socialista senza una rivoluzione violenta». Ma questa tesi sembrava più appropriata al caso inglese che a quello tedesco: infatti in Germania l’esecutivo non era responsabile di fronte al Reichstag, e dietro di esso, per giunta, allignava minacciosa la forza antisocialista e antidemocratica del potere junker e militarista. Per finire, e non era la cosa meno importante, rimaneva l’attaccamento di lunga data del Partito socialdemocratico al mito consolatorio della rivoluzione dietro la porta — mito che aveva sostenuto il partito durante il periodo della legislazione antisocialista. I socialdemocratici non riuscivano ad abbandonare quella idea in teoria — anche se, di fatto, lo facevano nella pratica quotidiana. Per questo il revisionismo era accolto come minaccia per la fede rivoluzionaria e, come faceva notare Liebknecht a Bernstein all’inizio della controversia:

> L’islam rimase invincibile finché aveva fede in se stesso [...]. Ma dal momento in cui cominciò ad accettare compromessi [...] cessò di essere una forza di conquista [...]. Il socialismo non potrà né conquistare né salvare il mondo se cesserà di avere fede in se stesso[56].

Kautsky rimase il profeta di questo nuovo islam. Egli fu custode della fede nella sua purezza e tenne uniti i credenti con la sua interpretazione del Corano socialdemocratico, il *Capitale*: ma, a differenza di Maometto, egli non sarebbe stato il «sigillo dei profeti». Infatti fu in Russia e non in Germania che scoppiò la prima rivoluzione del ventesimo secolo (1905), e che i rivoluzionari sociali pervennero infine alla conquista del potere (1917). Da allora l’aura marxista dell’infallibilità dottrinaria sarebbe passata al dirigente di quella rivoluzione, V.I. Lenin, il quale nel suo libro *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky* (scritto alla fine del 1918, alla vigilia del primo congresso della Terza internazionale) rovesciò su Kautsky lo stesso tipo di anatema da questi scagliato venti anni prima contro Bernstein.

Prima di volgerci dalla Germania alla Russia, dobbiamo

porci le inquietanti domande che da sempre gravano sulla storia dei socialdemocratici tedeschi. Perché essi non riuscirono a conquistare il potere — o perlomeno, perché non misero un po’ più di grinta nel tentativo? Perché incentrarono tanto la propria attenzione sulle elezioni parlamentari? Perché mai finirono per appoggiare l’ondata patriottica per la guerra nel 1914 — fornendo di fatto carne da cannone in abbondanza a quello stesso stato borghese che teoricamente avrebbero dovuto cercare di abbattere?

Buona parte del «fallimento» socialdemocratico può essere attribuita all’azione di cause esterne avverse. La socialdemocrazia tedesca ebbe la disgrazia di presentarsi come movimento rivoluzionario in un’epoca non rivoluzionaria. L’enorme concentrazione di potenza materiale in seno al nuovo stato industriale della fine del diciannovesimo secolo rendeva pressoché impossibile una rivoluzione spontanea, generata dall’interno: ricordiamo che anche nell’esplosiva Parigi del 1870-1871 prima che si aprisse la crisi rivoluzionaria fu necessario che una potenza straniera sconfiggesse in guerra la macchina statale esistente.

Ma parte della spiegazione del «fallimento» socialdemocratico risiede invece nell’intima natura dello stesso movimento. Come abbiamo visto, esso concepiva il potere in maniera del tutto differente dai movimenti del periodo precedente: una differenza descritta più sopra come spostamento dalla concezione massonica a quella del modello macchina dell’organizzazione rivoluzionaria.

I modelli massonici dell’era francocentrica concepivano il potere in termini architettonici, e cioè come recinzione di uno spazio da parte di una struttura[57]: una legittimazione individuabile all’interno di un circolo o di una loggia; un indirizzo politico emanato da un corpo assembleare costituito, anziché dal corpo consacrato di un monarca; la liberazione dei propri simili con la loro inclusione nella *grande nation*; infine, lo sforzo di «trasformare il mondo intero in un pantheon»[58]. Ma il nuovo stato tedesco, ancor più della Terza repubblica

in Francia aveva semplicemente mutuato per fini squisitamente conservatori questi simboli dell’era rivoluzionaria nazionale. La «primavera delle nazioni» aveva ceduto il passo alla lunga e calda estate del fermento industriale e dell’espansionismo imperiale. Il nuovo modello macchina della socialdemocrazia tedesca non esprimeva altro che il passaggio dagli ideali nazionali a quelli della rivoluzione sociale.

I tedeschi trassero dalla macchina il simbolo della potenza come sviluppo dinamico della forza materiale nel tempo, piuttosto che come conquista progressiva di segmenti di spazio tramite un eroismo morale di carattere etico. Il Partito social-democratico non era l’espressione di qualche ideale filosofico-morale: era invece lo strumento politico, materiale, della classe operaia. Questa classe non aveva più una precisa e specifica collocazione geografica, né un centro di santificazione in una loggia o in un circolo segreto, ma era piuttosto composta da agglomerati umani disseminati un po’ ovunque come propaggini delle macchine di un potente stato da poco unificatosi.

I socialdemocratici — al pari di molte altre organizzazioni politiche di quel lungo periodo di pace e progresso che precedette la Prima guerra mondiale — mancavano di quel senso di anticipazione profetica che solo li avrebbe potuti preparare a ciò che li aspettava. La Germania fu particolarmente aliena da violenza interna in questo lungo periodo; probabilmente fu il paese europeo internamente più tranquillo durante il quarto di secolo che precedette il 1914[59]. Forse solo coloro che vivevano a stretto contatto con una quotidianità fatta di violenza e sopraffazione potevano cogliere l’addensarsi della guerra totale.

I tedeschi, una volta smarrita l’antica dipendenza dall’eroismo morale, si dimostrarono incapaci di sfoderare il coraggio necessario per opporsi all’ondata bellicistica del 1914. In Russia invece, dove la violenza era centrale per la tradizione rivoluzionaria, ebbe a svilupparsi un’opposizione socialdemocratica rivoluzionaria alla guerra su

basi semiprofetiche Vladimir Lenin previde infatti l'incendio della rivoluzione incombente quando altri vedevano solo il fumo della guerra. Lenin portò i bolscevichi alla vittoria del 1917 tramite la versione russa del partito socialdemocratico tedesco; ma egli costruì su di una tradizione rivoluzionaria russa peculiare — e peculiarmente violenta — alla quale ora dedicheremo un'accurata analisi.

*Note al capìtolo tredicesimo*

1 D. Showalter, *Railroads and Rifles. Soldiers, Technology and Unification of Germany,* Hamden, 1975.

2 *J.* Ellis, *The Social History of the Machine Gun,* New York, 1976.

3 C. Fall, *The Art of War: From the Age of Napoleon to the Present Day,* New York, 1961, p. 64; anche H. Rogers, *The Advent of Rifled Ordnance,* in *A History of Artillery,* Secaucus, 1975, pp. 93-111.

4 G. Wilson, *The Evolution of Technology,* in G. Metraux e F. Crouzet (a cura di), *The Nineteenth-Century World,* New York, 1963, p. 167.

5 Vedi D. Billington, *Structures and Machines: The Two Sides of Techonology,* in «Soundings», autunno 1974, pp. 275-288.

6 P. Netti, *The German Social Democratic Party 1890-1914 as a Political Model,* in «Past and Present», apr. 1965, p. 67.

7 Sulla preistoria semi-sconosciuta di questo termine, da accreditare al segretario di Lenin, Vladimir Bonch-Bruevich, nel 1903, oltre che all'impiego da parte finnica, jugoslava, e successivamente da parte dell'Europa Orientale a metà anni quaranta del nostro secolo come alternativa al modello stalinista di «dittatura del proletariato», vedi Billington, *Icon.,* cit., p. 774 nota 40.

8 Sulle origini di questo termine durante la guerra civile di Spagna nel 1936 ad opera di Paimiro Togliatti e la successiva adozione da parte di Mao durante il periodo dello Yenan, e da altri come alternativa al modello sovietico, vedi la tesi di laurea inedita di J. Urban, *Moscow and the Italian Communist Party: 1926-1945,* Harvard, 1967; riassunta nel suo *Contemporary Soviet Perspectives on Revolution in the West,* in «Orbis», inverno 1976, pp. 1372-1373.

9 W. Shinn, *The «National Democratic State»: A Communist Program for Less-Developed Areas,* in «World Politics», apr. 1963, pp. 377-389. Il termine «stato democratico-nazionale» esordì pubblicamente al congresso internazionale dei partiti comunisti a Mosca nel nov. 1960 (p. 376), e trae apparentemente origine dalla tesi di laurea risalente ancora agli anni trenta dell'africanista sovietico I. Potekhin (*ibidem,* p. 384, nota 10).

10 Le molte accezioni di questo periodo sono documentate in Müller, *Die*

*Wortfamilie Sozialdemokrat,* in *Ursprung,* cit., pp. 156-159. I proudhonisti usarono il termine «nuova democrazia» come sottotitolo dell'ultima opera di Proudhon *De la capacité politique des classes ouvrières.*

11 *Ursprung,* cit,, p. 161.

12 Marx, Engels, *Werke,* vol. XXX, p. 259 (Lettera di Marx a Engels, 30 lug. 1862); citato in McLellan, *Marx,* cit., p. 322.

13 Na'aman, *op. cit.,* p. 132.

14 *Ibidem,* p. 132.

15 *Ibidem,* p. 133, e pp. 154-155.

16 Marx, Engels, *Werke,* vol. XXX, p. 432 (Lettera di Marx a Engels, 18 mag. 1859).

17 G. Roth, *The Social Democrats in Imperial Germany,* Totowa, 1963, p. 42. Vedi anche R. Reichard, *Crippled from Birth, German Social Democracy, 1844-70,* Ames, Iowa, 1969; E. Anderson, *The Social and Political Conflict in Prussia, 1858-1864,* Lincoln, 1954.

L'attività organizzativa di Lassalle durante questo periodo è coperta nella raccolta documentaria di S. Na'aman, *Die Konstituierung der deutschen Arbeiterbewegung 1862/65,* Assen, 1975; e B. Andréas, *Zur Agitation und Propaganda des Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins 1865/64,* in «Archiv für Sozialgeschichte», III (1963), pp. 297-332.

18 Roth, *op. cit.,* pp. 49 ss. D. Groh, *Negative Integration und revolutionärer Attentismus. Die deutsche Sozialdemokratie am Vorabend des Ersten Weltkrieges,* Frankfurt/Main, 1972.

19 K. Kupisch, *Bismarck und Lassalle,* in *Vom Pietismus zum Kommunismus,* 1953, in partie, pp. 132-133.

20 R. Heilferding, *op. cit.,* in Roth, *op. cit.,* p. 169.

21 Dichiarazione di Lassalle adolescente, citata in Reichard, *op. cit.,* p. 149.

22 Citato *ibidem,* p. 157.

23 Koszyk, *op. cit.,* pp, 185, 189-190.

24 *Lucinde oder Kapital und Arbeit. Ein Sozialpolitisches Zeitgemälde aus den Gegenwart,* che iniziò ad apparire a puntate nel giugno 1863, è commentato in Kupisch, *op. cit.,* p. 135.

25 Marx, Engels, *Werke,* vol. XXXII, pp. 620-621 (Lettera di Engels a Kugelmann, 10 lug. 1869).

26 Koszyk, *op. cit.,* p. 191. Vedi anche R. Morgan, *The German Social Democrats and the First International 1864-1872,* Cambridge (Mass.), 1965.

27 Roth, *op. cit.,* pp. 49-55. Vedi anche la storia semi-ufficiale di W. Schröder, *Geschichte der Sozialdemokratischen Parteiorganisationen in Deutschland,* Dresden, 1912, pp. 18 ss.

28 R. Tucker, sostiene che questa sia l'unica volta che Marx abbia usato questa frase, e che la *Critica al programma di Gotha* dimostra come la concezione marxiana del comunismo non fosse basata essenzialmente su di un ideale di giustizia distributiva *(The Marxian Revolutionary Idea,* cit., pp. 46-50).

[29] *Werke,* vol. XX *(Anti-Dühring).*

[30] C. Schorske, *German Social Democracy, 1905-1917,* Cambridge (Mass.), 1955, p. 3.

[31] Il pittore Friedrich Zundel, marito di Clara Zetkin, citato da Rosa Luxemburg in una lettera del 25 gen. 1902, in *Lettres à Léon Jogichès,* 1971. vol. II, p. 80; trad. it. *Lettere a Leo Jogiches,* Milano, Feltrinelli, 1973.

[32] «Il nostro compito non è di organizzare la rivoluzione, ma di organizzare noi stessi per la rivoluzione» (lettera dell'1 lug. 1900, citata in *ibidem,* pp. 52-53). Secondo G. Badia (*Rosa Luxemburg. Journaliste, polémiste, révolutionnaire,* 1975, p. 147) questa formula risale al 1881. Il modo in cui il kautskismo divenne una forma di disciplina oltre che una definizione in seno al socialismo tedesco è trattato non senza proiezione retrospettiva di successive pratiche sovietiche da E. Matthias, *Kautsky und der Kautskyanismus, Die Funktion der Ideologie in der deutschen Sozialdemokratie vor dem ersten Weltkrieg,* in I. Fetscher (a cura di), *Marxismustudien,* Tübingen, 1957, vol. II, pp. 151-197. L'opera più esaustiva sulla carriera di Kautsky è oggi M. Waldenberg, *:Wzlot i upadek Karola Kautsky'ego,* Cracow, 1972, 2 voll.; la più incisiva è in Kolakowski, *Main Currents,* cit., vol. III, pp. 31-57.

[33] *Ein Sozialdemokratischer Katechismus,* in «Die Neue Zeit», 1893-1894, n. 12, p. 368.

[34] Lettera a Franz Mehring dell'8 lug. 1893, discussa in Roth, *op. cit.,* p. 189.

[35] Implicitamente identifica questa tecnica con Marx nel suo *Zwischen Baden und Luxemburg* («Die Neue Zeit», 1909-1910, n, *2,* p. 667), dove la collocazione della città natale di Marx, Treviri, fra le altre due (Baden e Luxemburg) rispettivamente a destra e a sinistra viene definita «simbolo di campo della socialdemocrazia tedesca». Vedi anche Netti, *Luxemburg,* cit., vol. I, pp. 429-435; e Schorske, *op. cit.,* pp. 186-187.

[36] J. Braunthal, *Victor und Friedrich Adler. Zwei Generationen Arbeiterbewegung,* Wien, 1965, pp. 243-245.

[37] Citato dal preambolo della risoluzione che creava il *bureau* in L. Lorwin, *Labor and Internationalism,* New York, 1929, p. 85.

[38] Joll, *op. cit.,* p. 105.

[39] *Ibidem,* p. 133; Roth, *op. cit.,* p. 91.

[40] A. Hall, *The War of Words: Anti-socialist Offensives and Counter-Propaganda in Wilhelmine Germany 1890-1914,* in «Journal of Contemporary History», lug. 1976, p. 13.

[41] «E necessario combattere il populismo ovunque — tedesco, francese, inglese o russo che sia», scriveva Engels a Vera Zasulich il 3 apr. 1890 (in «Proletarskaia Revoliutsiia», 1929, n. 2, p. 53).

[42] Testo in R. Tucker (a cura di), *Marx-Engels Reader,* cit., p. 421. Questa prefazione fu ristampata come *The Revolutionary Act,* New York, 1922.

[43] Kolakowski *(Main Currents,* cit., vol. III, p. 51) sviluppa l'idea che Kautsky non facesse altro che estendere le variazioni e modifiche già apportate da Engels alla filosofia di Marx *(ibidem,* vol. I, pp. 376-408). Questa distinzione (che è andata per la maggiore alla fine degli scorsi anni sessanta) fra il primo Marx dei

*Manoscritti filosofici* e il tardo Marx del *Capitale* è respinta per ragioni dogmatiche dall'*establishment* agiografico marxista-leninista. Mentre si può discutere fin troppo a lungo su queste diversità presunte, l'introduzione di Engels è chiaramente una confutazione anticipata, pressoché diretta del leninismo a venire oltre che del blanquismo del passato nel suo insistere che «il tempo delle rivoluzioni realizzate da scarne minoranze coscienti alla testa di masse inconsapevoli è ormai passato» (*Reader*, cit., p. 420).

44 Hall, *op. cit.,* p. 15.

45 A. Kriegel, *Le Partì Modèle: La Social-Democratie Allemande et la Ile Internationale,* in *Le pain,* cit., pp. 254, 258, 253. La Kriegel sottolinea l'importanza del 74% di elemento operaio nella rappresentanza socialdemocratica al Reichstag (p. 263). Per un'altra interpretazione del segreto del potere d'attrazione internazionale del modello tedesco, vedi G. Niemeyer, *The Second International: 1889-1914,* in Drachkovich, *Internationals,* cit., pp. 106-107.

46 Netti, *Party,* cit., pp. 76-78.

47 Vedi il fondamentale discorso al Reichstag pronunciato da Hugo Haase (Joll, *op. cit.,* p. 175), che poco prima si era strenuamente opposto all'intervento a fianco all'Austria *(ibidem,* pp. 159-164).

48 «Revisionismo» trasse origine dall'appello di provenienza dalla Germania meridionale per «un'azione politica concreta di riforma» volta a «successi parziali ma concreti», lanciato da Georg von Vollmar, *Über dei «Nächsten Aufgaben der deutschen Sozialdemokratie,* München, 1891, p. 19, cit., in Joli., *op. cit.,* p. 91.

49 Testo del programma di Millerand in R. Ensor, *Modern Socialism,* London, 1904, pp. 48-55; commento in A. Kriegel e M. Perrot, *Le socialisme français et le pouvoir,* 1966, pp. 65-83.

50 Citazioni da Lafargue, *Le socialisme et la conquête des pouvoirs publics,* Lille, 1899, in Kriege e Perrot, *op. cit.,* pp. 69-70.

51 Per una trattazione di questo movimento internazionale sottovalutato che funzionava indipendentemente dalla Seconda internazionale, vedi Lorwin, *op. cit.,* p. 100-114.

52 *Ibidem,* p. 103.

53 Il padre fondatore fabiano Herbert Bland, citato in A. McBriar, *Fabian Socialism and English Politics, 1884-1918,* Cambridge, 1962, p. 18.

54 *Ibidem,* p. 66.

55 Citato da *Democratic Socialism,* in Braunthal, *op. cit.,* p. 264. Un importante gruppo di libri tedeschi recenti che riprendono la complessità, la ricchezza, e le radici marxiste del pensiero di Bernstein viene elencato e commentato in D. Morgan, *The Father of Revisionism Revisited: Eduard Bernstein,* in «Journal of Modern History», sett. 1979, pp. 525-532.

56 *Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages,* Hannover, 1899, p. 149, cit. in Braunthal, *op. cit.,* p. 271.

57 L'importanza degli elementi strutturali e spaziali nel simbolismo massonico viene sottolineata (senza però nessuna correlazione con movimenti rivoluzionari) da S. Baehr, *The Masonic Component in Eighteenth Century Russian Literature,* in A, Cross (a cura di), *Russian Literature in the Age of Catherine the*

*Great,* Oxford, 1976, pp. 121-139.

58 Dalla sontuosa evocazione musicale del perduto sogno rivoluzionario alla fine dell'aria *Nemico della patria* (U. Giordano, *Andrea Chenier,* atto III): «Fare del mondo un Pantheon! Gli uomini in dei mutare e in un sol bacio e abbraccio tutte le genti amare!».

59 H. Marks, *The Sources of Reformism in the Social Democratic Party of Germany, 1890-1914,* in «Journal of Modern History», XI (1939), n. 3, p. 334; anche Roth, *op. cit.,* p. 169 nota 18. Per un'analisi delle complesse forze che portarono all'inclinazione riformista in seno al movimento sindacale tedesco nello stesso periodo, vedi D. Groh, *Intensification of Work and Industrial Conflict in Germany, 1896-1914,* in «Politics and Society», VIII (1978), n. 3-4, pp. 349-397.

## XIV

## La bomba. La violenza russa

Come e perché la Russia passò dalla sonnolenza conservatrice degli ultimi anni di Nicola I, all'inizio degli anni cinquanta del diciannovesimo secolo, alla turbolenza rivoluzionaria che accolse Nicola II quarant'anni dopo? Come fu in grado il socialismo rivoluzionario di prevalere in una terra fino ad allora rinomata per il suo nazionalismo reazionario? Non c'è nulla di più importante nella storia della tradizione rivoluzionaria della questione delle origini e della natura della tradizione rivoluzionaria specificamente russa.

Questa tradizione si erge — al pari della Russia stessa — come un ponte fra l'Europa e l'Asia. I rivoluzionari russi di fine Ottocento rappresentarono sia una riedizione dei rivoluzionari europei dell'inizio del secolo diciannovesimo sia un anticipo sui rivoluzionari extra-europei del ventesimo. Il monumento più vero alla tradizione rivoluzionaria russa non dovrebbe essere quello dell'operaio forte ed eroico celebrato nell'iconografia stalinista, quanto piuttosto quello dello studente semplice e riservato dai due volti di Giano: uno fisso indietro all'ispirazione europea, l'altro in avanti alla trasformazione globale del mondo.

L'importanza universale della Russia non sta solo nella vittoria materiale della rivoluzione bolscevica ma anche nella precedente acquisizione spirituale all'interno del paese di una variante altamente cerebrale e d'intensità unica della tradizione rivoluzionaria europea. Di fatto, la trasformazione del vecchio impero russo nella nuova Unione delle repubbliche

socialiste sovietiche assomigliò per certi aspetti al passaggio dell'impero romano dal paganesimo al cristianesimo sotto Costantino il Grande nel IV secolo dopo Cristo. Le motivazioni al cambiamento non vennero solo come risposta ai problemi concreti di un impero in fase d'invecchiamento, ma anche, e più profondamante, dalla sua perdita di legittimazione ideologica. In entrambi i casi le origini della svolta alla nuova fede devono essere rintracciate nei lunghi anni di predicazione, martirio, e conversione alle nuove credenze in seno a un mondo che rimaneva ancora ufficialmente quello delle vecchie; proprio come la rivoluzione costantiniana ebbe origine nella storia sotterranea di una fede dichiarata illegale, così la rivoluzione bolscevica «cominciò» con lo sviluppo in Russia della branca più radicale e totalistica della fede rivoluzionaria europea.

Questa peculiarità ha un suo lato tenebroso. Si può infatti dire che i russi conoscessero la chiave per schiudere i segreti della violenza — proprio come i tedeschi avevano scoperto quelli dell'organizzazione. Se la macchina simboleggia il movimento rivoluzionario tedesco, la bomba simboleggia quello russo. L'aggeggio esplosivo, era non meno della macchina implosiva, un prodotto della nuova tecnologia industriale; ma la bomba era più radicalmente democratica (chiunque poteva costruirsene una o impossessarsene) e immediatamente più terrificante [1].

La fascinazione russa per gli esplosivi data fin dagli zar moscoviti[2], ma fu intensificata notevolmente dall'espansione economica occidentale di fine Ottocento. Alla ricerca di minerali e combustibile per alimentare la sua produzione industriale in espansione, l'Europa occidentale esplorò in lungo e in largo la Russia e altre regioni limitrofe con l'aiuto di nuovi materiali detonanti. L'inventore della dinamite, lo svedese Alfred Nobel, condusse buona parte della sua ricerca a Pietroburgo e alla svolta del secolo aprì a Baku il più grande campo d'estrazione petrolifera dell'epoca[3].

Dalla prima detonazione subacquea di dinamite effettuata da Nobel nel 1862 al perfezionamento della nitroglicerina

all’inizio degli anni settanta, l’Europa si vide fra le mani la disponibilità di nuovi potenti esplosivi parimenti idonei all’estrazione mineraria così come al massacro umano. Gli esplosivi esercitavano un discreto fascino scientifico agli occhi della nuova generazione di studenti radicali, dal momento che la chimica appariva una delle meno romantiche e più materialmente utili forme di ricerca scientifica. Cernysevskij giustificò con una metafora chimica il nuovo ascetismo rivoluzionario: il calore di cui aveva bisogno la gente non sarebbe venuto dal sentimento, ma da un freddo fiammifero acceso sul volto della realtà sociale per farvi divampare un incendio. Gli studenti rivoluzionari svilupparono una forma pressoché mistica di riverenza per i composti chimici. Dimitri Mendeleev, che scrisse i *Principi di chimica* e codificò la tavola periodica degli elementi alla fine degli anni sessanta a Pietroburgo, rimase un modello per i giovani rivoluzionari fino al fratello più anziano di Lenin a metà anni ottanta[4]. Non meno della scienza, l’arte richiedeva un tipo di consacrazione chimica; e di fatto il capo della nuova scuola nazionale russa di musica era un chimico, Aleksandr Borodin, il quale preparava regolarmente composti chimici in cui immergeva le composizioni dei colleglli perché si conservassero.

La più importante organizzazione rivoluzionaria del periodo, la Narodnaja Volja (Volontà del Popolo) seppellì il regno di Alessandro II sotto una pioggia di bombe. È sorprendente che Volontà del Popolo non rivelasse né il proprio nome né il proprio programma fino al novembre 1879 — *dopo* l’esplosione della sua prima bomba nel primo tentativo di assassinare lo zar Alessandro II[5]: l’esplosione regicida fu dunque il biglietto da visita dell’organizzazione, il suo primo proclama pubblico. Quando uno dei suoi dirigenti venne arrestato e fu rivolta particolare attenzione all’analisi dei diciassette chilogrammi di dinamite che portava addosso, gli esperti conclusero con riluttanza che l’esplosivo era una miscela originale, fabbricata in Russia e ivi facilmente riproducibile[6].

Nei suoi piani definitivi per l’attentato (riuscito) allo zar del

primo marzo 1881, Volontà del Popolo attribuì un significato tutto particolare all'uso della bomba, pur ammettendo che sparare sarebbe stato più economico e sicuro:

> Ma non avrebbe creato una tale impressione. Sarebbe stato visto come un omicidio qualsiasi, e non avrebbe espresso nessun nuovo livello del movimento rivoluzionario[7].

Nel 1863, la tradizione italo-polacca era ormai completamente rimpiazzata in Russia dall'ideologia ancor più violenta della nuova generazione; e l'intensità della disputa fra questa generazione e quella vecchia (analogamente al dissidio fra Bazarov e i suoi genitori in *Padri e figli* di Turgenev, 1862) annunciava qualcosa di profondamente nuovo.

Ciò che emerse in Russia negli anni sessanta del diciannovesimo secolo può essere sintetizzato nei cinque termini centrali per il fenomeno stesso: *nichilismo, intelligentsia, populismo, terrorismo, anarchismo.* Ciascun termine era già stato usato in precedenza e in contesti differenti, ma nell'accezione russa acquistò un significato nuovo e una valenza mondiale. Presi insieme, questi cinque termini stanno a significare l'opposizione totale e senza compromessi allo status quo, e si può dire che abbiano sostituito in pratica (sebbene in teoria proclamassero di esserne al servizio) i tre ideali rivoluzionari del precedente periodo francocentrico: *libertà, eguaglianza, fraternità.*

## *Gli slogan degli anni sessanta*

### Nichilismo

Tutti i movimenti giovanili hanno inizio con la «rivoluzione delle aspettative emergenti» in un'epoca di riforme politiche in atto. Il vecchio movimento studentesco rivoluzionario era sorto in Germania mezzo secolo prima sulla scia delle aspettative legate alle riforme in Prussia; e le rivolte degli studenti

americani di un secolo dopo sarebbero uscite dalla rinnovata speranza di possibilità politica generata dall'era Kennedy e del movimento per i diritti civili. Analogamente, le esagerate aspettative giovanili di cambiamento sviluppatesi sotto Alessandro II condussero — forse inevitabilmente — a una disillusione che degenerò in disperazione non appena le riforme dello zar apparvero per quello che erano, e cioè parziali e incomplete.

La Giovine Italia e la Giovine Europa mazziniane diffusero all'inizio degli anni trenta la concezione romantica che la gioventù in quanto tale si sarebbe ribellata contro quella che Fazy aveva definito «gerontocrazia». Ancora una volta, le speranze sollevate (dalla rivoluzione del 1830) furono spazzate dal fallimento della rivoluzione, dal diffondersi e dal successivo ripristino da parte dei monarchi «rivoluzionari» in Francia e in Belgio di modi conservatori nel governo dello stato. L'idea vitalistica che la generazione giovane potesse in quanto tale portare a compimento il processo di riforme artificialmente arrestato mantenne alto l'entusiasmo rivoluzionario dei polacchi e degli italiani nel corso di quella «primavera delle nazioni» che portò al Quarantotto.

Ma l'asserzione di una identità di tipo generazionale comportò fra i giovani russi degli anni sessanta un taglio ideologico completamente nuovo[8]. Essi infatti non desideravano completare il programma di riforme inaugurato da Alessandro II, bensì rifiutavano la società tradizionale nel suo complesso — condannando di fatto tutto tranne la loro nuova fede evangelica nel metodo scientifico.

Questo rifiuto radicale della tradizione esistente era appannaggio pressoché esclusivo della popolazione studentesca. Come nel caso della Prussia degli anni dieci del diciannovesimo secolo, il governo russo, spinto sulla strada delle riforme in seguito alla sconfitta patita in guerra, aprì improvvisamente maggiori possibilità nel campo dell'istruzione superiore tentando nel contempo di organizzare la crescente massa studentesca in raggruppamenti regionali tradizionali. La *zemlìacestva* russa fu la traduzione letterale della vecchia

*Landsmannschaft* tedesca (e diretta emanazione delle *Korporationen* di Dorpat, l'università di lingua tedesca all'interno dell'impero russo). Ma proprio come gli studenti tedeschi avevano formato la loro propria anti-aristocratica e anti-tradizionalista *Burschenschaften,* così gli studenti russi degli anni cinquanta del diciannovesimo secolo svilupparono alla fine di quel decennio i loro propri raggruppamenti più democratici, che si riunivano per definire e difendere i diritti degli studenti stessi: lo *skhodki,* dallo stesso nome con cui erano chiamate le tradizionali assemblee contadine[9]. Il senso di illimitate possibilità che si generava in questi incontri contrastava nettamente con le squallide condizioni di vita affrontate dagli studenti. La popolazione studentesca russa quasi raddoppiò di numero nei sei anni che seguirono all'abolizione del numero chiuso nelle università (nel 1855), e molte delle rimostranze studentesche circa la società russa nel suo complesso erano in molti casi semplici proiezioni dei loro stessi disagi e delle loro lagnanze contro le anchilosanti condizioni di vita dello studente in Russia.

Buona parte del successivo comportamento degli studenti radicali russi segui il modello degli studenti tedeschi durante le rivoluzioni del 1848-1849: l'edizione di giornali, la fondazione di «libere accademie», il tentativo di garantirsi il sostegno dell'esercito (con successo nel 1849 in Baden), e gli sforzi eroici per liberare di galera i loro eroi ideologici (come la fuga di Johann Kinkel dal carcere di Spandau organizzata dal ventenne Karl Schurz)[10]. Il termine nichilista era stata divulgato dal racconto di Karl Gutzkow del 1853, *Die Nihilisten,* per indicare il caratteristico materialismo degli studenti tedeschi all'indomani del disincanto quarantottesco.

I giovani russi assorbirono prontamente il materialismo di scrittori tedeschi degli anni cinquanta come Büchner e Molleschott, sovente rafforzando le loro nuove convinzioni con un'intensità di tipo teologico derivante da un'educazione seminaristica. Ma, a differenza dei tedeschi, i russi non avevano una sconfitta rivoluzionaria alle spalle; il nichilismo

non era per loro espressione di disillusione, bensì consapevole crescita politica.

La qualità totalistica della tradizione rivoluzionaria russa dovette molto alla natura assolutistica del sistema zarista. Mai l'interdipendenza fra gli estremi di destra e sinistra fu più evidente che nella vecchia russia zarista, dove il riformismo dei primi anni di regno di Alessandro II fu minato sia dal terrore della Sinistra che dal contro-terrore della Destra. Il populismo rivoluzionario si frammischiò gareggiando con il pan-slavismo reazionario degli anni settanta; e gli assassinii politici della Sinistra che culminarono nell'uccisione di Alessandro II furono seguiti dai *pogrom* della Destra sotto Alessandro III. Le attività dei rivoluzionari e della polizia non solo erano reciprocamente studiate, ma si compenetravano a tal punto che tal volta risultava impossibile comprendere le responsabilità individuali.

Comunque le radici più profonde del totalismo rivoluzionario russo risiedettero nella sub-cultura studentesca e nei suoi riti comunitari. L'elemento decisivo non risultò solo la crescente attività politica degli studenti non-aristocratici [11], ma anche lo sviluppo in seno alle istituzioni studentesche più elitarie di «un modello di promozione culturale a due binari, uno dei quali portava alla rivolta politica»[12].

Questo indirizzo apparve dapprima allo Aleksandrovsky Lyceum negli anni quaranta del diciannovesimo secolo, poi all'università nei successivi anni cinquanta e sessanta e infine nelle scuole tecniche superiori (l'Accademia di Medicina e Chirurgia e l'Istituto di Tecnologia) per assumere ancor più importanza negli anni settanta. Queste scuole altamente selettive permettevano l'inserimento automatico nella struttura dello stato imperiale; ma negli anni sessanta esse divennero pure «un crogiolo per la tempra della ribellione radicale fra studenti per i quali il valore dell'estrazione sociale aveva ormai perso ogni significato»[13]. Nella fredda capitale, Pietroburgo, costruita più per ospitare parate militari che popolazione civile, il numero degli studenti universitari era più

che raddoppiato fra il 1855 e il 1859 [14]. Questa popolazione studentesca fu tagliata dal suo passato parrocchiale e patriarcale e infettata contemporaneamente dall'aura politica della capitale imperiale e dall'impostazione intellettuale dell'università di stampo europeo. Gli studenti finirono così per combinare «atteggiamenti elitari con abitudini egalitarie»[15], sviluppando un'intensa vita comunitaria e raggruppandosi attorno a biblioteche, fondi di mutuo soccorso, pubblicazioni a stampa, e anche (con l'aiuto condiscendente della facoltà di giurisprudenza) tribunali studenteschi.

La sub-cultura studentesca nacque dalle pieghe della vita formale universitaria. I libri e i soggetti illeciti rappresentarono un contro-curriculum molto più appetibile dei soggetti «non coinvolgenti» presentati nel corso delle lezioni. Gli studenti cominciarono a fantasticare su come cambiare a propria immagine e somiglianza la società nel suo complesso; e i gruppi di discussione studenteschi costituirono sempre più l'«alveo protettivo»[16] per il reclutamento rivoluzionario. In questa sua prima fase apolitica la vita studentesca conteneva già i germi dell'alternativa sociale all'ordine zarista; lo *skhodki* rappresentava una specie di legislativo; la comune (*obščina*) una sorta di magistratura; e la cooperativa (*artel)* un'impresa di produzione basata sulla giustizia economica distributiva. I loro gruppi di discussione riservati e le scuole letterarie rivolte all'esterno costituivano un sistema educativo-culturale globale. L'unica cosa che mancava era un forte esecutivo in grado di sfidare il governo zarista; e questo venne alla fine degli anni sessanta, impersonato nella figura di Sergej Nečaev, il primo rivoluzionario nichilista dell'era moderna.

Il cammino degli studenti dalla loro posizione di privilegio all'opposizione rivoluzionaria cominciò con le manifestazioni su basi puramente corporative che si diffusero in centri universitari provinciali come Kazan e Karkov verso la fine degli anni cinquanta. A Kiev, nell'autunno del 1859 un medico idealista lanciò il movimento della «scuola domenicale», impiegando l'unico giorno non lavorativo della

settimana per garantire l'insegnamento gratuito ai contadini che vivevano nei pressi della città. Questo precedente di educazione popolare ricevette colorazione politica quando uno dei volontari, P.V. Pavlov, un giovane oppositore kieviano alla servitù della gleba, divenne professore di storia russa all'università di Pietroburgo nel 1861. Nelle sue lezioni egli esaltava gli sforzi occidentalizzanti del passato (l'età di Boris Godunov e degli *zemskij sobor* semi-parlamentari), e prese parte al massiccio programma di 28 domeniche di studio nella capitale che coinvolsero circa 450 volontari nell'insegnamento dei rudimenti letterari a circa 5.000 studenti poveri[17].

Lungi dall'accontentare gli studenti, l'emancipazione dei servi della gleba nel febbraio del 1861 non fece che inasprirne l'opposizione. Una manifestazione di 350 studenti pietroburghesi nel marzo fu seguita da una seconda di 400 in aprile. Il goffo tentativo di processare uno studente per malversazione portò ad ulteriori proteste organizzate; e quando finalmente nell'estate del 1861 fu concessa la tanto attesa abolizione dell'uniforme da studente, la mossa fu recepita come congiura governativa per cancellare un segno distintivo comune di solidarietà [18].

Il disagio studentesco si trasformò in movimento con l'improvvisa comparsa a Pietroburgo ai primi di settembre del 1861 del proclama rivoluzionario *Alla giovane generazione,* scritto da Nikolaj Selgunov (un veterano della Guerra di Crimea politicizzato da una successiva permanenza per lavoro all'estero) e rivisto da Mikhail Mikhailov, un giovane poeta che conduceva un *ménage à trois* con Selgunov e la moglie di questi. Mikhailov contrabbandò seicento copie del proclama dalla stamperia di Herzen a Londra nel doppiofondo di un baule, e curò la distribuzione di questo appello alla «giovane generazione» affinché essa respingesse non solo le istituzioni della Russia conservatrice ma anche le proposte di riforma dei neoliberali, e si spingesse «baldanzosamente verso la rivoluzione»[19]. L'obiettivo della rivoluzione proposta era l'istituzione della sovranità popolare, e i mezzi potevano anche

essere violenti: «Se poi per realizzare le nostre esigenze, se per dividere la terra tra il popolo bisognerà uccidere centomila *pomeščiki,* non ci spaventeremo neppure di questo»[20]. L'arresto di Mikhailov in settembre e il suo successivo processo rappresentarono la prima persecuzione ufficiale di un portavoce della gioventù radicale. Il suo eroismo personale nell'insistere sulla propria esclusiva responsabilità del proclama spinse gli studenti non solo ad interessarsi al suo caso ma anche ad appoggiare la sua causa. In contrasto con certi movimenti studenteschi del futuro che avrebbero presentato fra le loro richieste prioritarie l'assoluzione dalle loro stesse responsabilità, il movimento studentesco rivoluzionario in Russia tralasciò completamente le richieste personali per rivendicare in pieno i propri principi.

Il timore di nuovi disordini studenteschi indusse le autorità universitarie di Pietroburgo all'inizio del nuovo anno accademico (il 22 settembre) a chiudere le sale di lettura ormai utilizzate dagli studenti solo per tenere le loro riunioni. Questa mossa portò all'occupazione del rettorato da parte di circa cinquecento studenti il 23, e il giorno seguente a una manifestazione di circa mille studenti per le strade della città fin sotto l'abitazione del rettore. Questi atti senza precedenti causarono altri arresti, e una manifestazione analoga a Mosca in ottobre — la prima del genere in questa città — portò a 340 fermi e 37 arresti. Il 20 dicembre l'università di Pietroburgo fu ufficialmente chiusa, mentre gli studenti diedero il via all'esaltante esperienza di organizzazione di una contro-università. L'insegna «Università di Pietroburgo» fu affissa sui muri della fortezza Pietro e Paolo, dove era detenuto in isolamento Mikhailov, e giovani manifestanti confinati a Kronstadt formarono in prigione la loro «repubblica», mentre gli studenti universitari istituirono la loro «università libera» per continuare l'attività di insegnamento pubblico con l'aiuto di alcuni professori dimissionari dall'università in segno di protesta per la sua serrata.

L'università libera fu stroncata insieme con il movimento delle scuole domenicali nel marzo del 1862 con

l’improvviso arresto notturno di Pavlov, animatore centrale di entrambe le iniziative. Ma la maggior parte delle facoltà dell’universtà di Pietroburgo non riaprì i battenti prima dell’agosto 1863. Durante questi ultimi diciotto mesi, quando di fatto non funzionava né università né contro-università, il movimento studentesco raggiunse un livello di mobilitazione che avrebbe influito in modo determinante sul corso futuro della tradizione rivoluzionaria russa.

In primo luogo, durante questo periodo Herzen e Ogarev tentarono, piuttosto goffamente, di introdurre classici elementi organizzativi rivoluzionari occidentali nell’ancora amorfo movimento russo: ma la loro Terra e Libertà ebbe solo qualche contatto con il dissenso interno alla Russia, e meno che mai lo controllò.

L’arresto di Nikolaj Cernyševskij, nell’estate del 1862, la sua lunga detenzione nella fortezza di Pietro e Paolo prima del processo, e il suo esilio finale in Siberia nel 1864 regalarono alla giovane generazione un eroe e un martire. Il celebre lavoro che pubblicò durante questo periodo di prigionia, *Che fare?, o racconti di un popolo nuovo,* rappresentò una sorta di modello per i nuovi fedeli nell’ordine socialista razionale. L’ideale di Cernysevskij era una comune studentesca ispirata da un puritanesimo utilitarista che portasse alla costituzione di un centro sia di produzione cooperativa sia di educazione per le masse. La sua risposta programmatica al quesito «Che fare?» sottolineava l’esigenza di strutture comunitarie e di obiettivi sociali piuttosto che politici. Il libro fece da battistrada alla domanda studentesca per un nuovo modo di vita e di rapporti sociali che a sua volta produsse su terra russa un nuovo tipo di rivoluzionario. La chiave fu la fede ascetica e fanatica nella scienza. La scienza fu per Cernysevskij e il suo giovane amico Dobroliubov la motivazione di «cambio di catechismo»: la sostituzione di una fede assoluta con un’altra che però non comportasse «alcuna lotta interiore»[21].

La sub-cultura studentesca cominciò ad essere identificata con la violenza agli occhi della gente quando un’improvvisa serie di incendi si sussegui a Pietroburgo nella

primavera del 1862. Le costruzioni russe erano in legno, infiammabili, e la paura degli incendi era endemica; così, voci di incendiari boemi raggiunsero anche «la più miserabile delle capanne, perfino il contadino senza tetto»[22]. Ma le paure generalizzate si concentrarono sui nuovi studenti rivoluzionari quando nel maggio 1862 apparve l'opuscolo *Giovane Russia,* proprio nel momento in cui infuriava l'incendio di maggiori dimensioni. Questo documento nasceva dalla penna di due studenti moscoviti, Piotr Zaičnevskij e Pericles Argiropulo, e segnò l'inizio di una tradizione rivoluzionaria russa veramente differente da qualsiasi altra all'Ovest.

I due studenti avevano avuto a suo tempo vaghi contatti con Terra e Libertà, e Zaičnevskij aveva studiato la rivoluzione polacca del 1830-1831, ammirato la figura di Mazzini, e compiuto il suo debutto come oratore rivoluzionario nel febbraio 1861 a Mosca, in occasione di una messa cattolica di requiem per un massacro di studenti a Varsavia.

Ma la «Giovane Russia» differiva da qualsiasi manifesto di impostazione mazziniana per *a)* un'esaltazione quasi sacrale della violenza e *b*) l'identificazione della violenza con la rivoluzione sociale anziché nazionale. Era una profezia inquietante:

> Verrà presto il giorno in cui spiegheremo la grande bandiera del futuro, la bandiera rossa, e con l'alto grido: «Viva la repubblica russa sociale e democratica!» muoveremo contro il Palazzo d'inverno per abbattere coloro che ci vivono[21].

Sarebbe dunque scoppiata una violenta guerra di classe fra il partito imperiale e il «partito del popolo» in Russia, paese «che il destino ha designato per primo perché vi si realizzi la grande causa del socialismo». In caso di resistenza

> grideremo «Alle asce!», e allora... colpiremo il partito imperiale senza remissione di colpi, come esso non ne risparmia contro di noi[24].

Sarebbe seguita la distribuzione delle terre e della ricchezza mobile, nonché l'istituzione di industrie «sociali». Un'élite rivoluzionaria avrebbe «assunto la dittatura nelle sue mani per

non fermarsi di fronte a nulla», cedendo poi il potere a un'assemblea nazionale successivamente eletta per suffragio universale. Altrimenti le elezioni avrebbero portato alla fine della rivoluzione come in Francia nel 1848.

Il loro programma di «porsi alla testa di ogni movimento»[25] fu inizialmente condannato come elitarismo occidentalizzante da Herzen e Bakunin da Londra — e in una prima fase anche da Cernysevskij a Pietroburgo. In concreto, comunque, la «Giovane Russia» rappresentava un programma rivoluzionario completo e profondamente radicato nella realtà russa[26].

Messo agli arresti per ordine personale dello zar Alessandro II, nondimeno Zaičnevskij riuscì a portare a termine il suo *Giovane Russia,* Egli sbalordì la società russa con queste righe d'apertura:

> La Russia entra nel periodo rivoluzionario della sua esistenza [...]. Sotto il regime economico attuale in cui un piccolo numero di persone che detengono i capitali dispongono del destino degli altri tutto è falso, tutto è stupido, dalla religione [...] alla famiglia [...] una rivoluzione, una rivoluzione sanguinosa e spietata [...] dovrà rovesciare tutte senza eccezione le basi della società attuale [...] sappiamo che scorreranno fiumi di sangue, che vi periranno — chi sa — anche delle vittime innocenti[27].

Lo stesso ambiente studentesco moscovita che aveva spronato Zaičnevskij portò nel giro di pochi anni alla realizzazione della sua profezia. Tradizionalmente Mosca era meno simpatizzante di Pietroburgo per le idee occidentali, liberali, e più a contatto con le tradizioni religiose della vecchia Russia. Mosca era stata il centro di buona parte della rinascita nazionalistico-reazionaria che aveva accompagnato la repressione della ribellione polacca del 1863. Il Congresso slavo di Mosca del 1867 divenne il trampolino di lancio per la nuova ideologia reazionaria pan-slavista — cui tutta la città garantì abbondanti finanziamenti e un entusiastico appoggio sui suoi giornali. In contrasto Von il più moderato e transnazionale Congresso degli slavi a Praga nel 1848, l'assise moscovita divenne veicolo dello sciovinismo russo[28].

Ancora una volta appare evidente la reciproca interazione

degli estremi. Mosca, il nuovo centro della reazione, divenne anche terreno di incubazione del processo rivoluzionario. Una decina di studenti moscoviti, quasi tutti della regione del Volga, aveva dato vita nel corso del 1864, a un gruppo rivoluzionario segreto chiamato semplicemente l'Organizzazione, all'interno del quale predominava un circolo ancor più ristretto e segreto denominato Inferno che aveva la pretesa di essere in collegamento con un Comitato rivoluzionario europeo[29]. Per questi gruppi, l'elemento centrale era la disponibilità a soffrire — se non, addirittura, a macerarsi insieme: i loro membri emularono lo stile di vita ascetico (dormire sui pavimenti, condividere le privazioni) patrocinato da Cernysevskij nel suo *Che fare?.*

Questo gruppo fece un idolo della figura di Dimitri Karakozov, il giovane studente moscovita membro dell'Inferno che fu giustiziato per aver tentato, senza successo, di assassinare lo zar Alessandro, il 4 aprile 1866. Questo attentato, per quanto maldestro, inaugurò tuttavia un nuovo periodo di «propaganda con l'azione» — di terrore e contro-terrore che culminò nell'assassinio dello zar quindici anni dopo.

L'Inferno propugnava un'inedita, suicida e sublime teoria dell'attentato politico. I membri del circolo segreto facevano voto di celibato, segretezza e distacco totale dalla famiglia e dalle amicizie del passato. Il fine specifico era l'assassinio dello zar, preferibilmente la domenica di Pasqua; si sperava che questo gesto avrebbe dato il via ad una campagna da parte delle altre «sezioni» del «Comitato rivoluzionario europeo» per l'eliminazione dei monarchi ovunque. Alla vigilia del suo sacro gesto, l'assassino prescelto doveva deliberatamente confondere la propria identità vera non solo adottando un falso nome, ma anche assumendo una falsa personalità — assumendo cioè un modo di comportarsi sfacciato e da ubriacone completamente all'opposto del suo austero atteggiamento da rivoluzionario. Subito prima dell'azione, egli doveva sfigurarsi il viso al di là di ogni possibilità di riconoscimento; immediatamente dopo, doveva ingoiare un veleno — lasciando sul posto un programma

dell'«organizzazione», che avrebbe così raggiunto un impatto di propaganda altrimenti insperabile con mezzi pacifici. Il manifesto del mitico Comitato rivoluzionario europeo che Karakozov lasciò dietro di sé traumatizzò a tal punto il governo da indurlo a fare arrestare dopo il processo segreto e l'esecuzione pubblica dell'attentatore chiunque ne visitasse la sepoltura[30].

In questa atmosfera di tragedia incombente apparve sulla scena moscovita il genio malefico della tradizione russa, Sergei Neòaev. A differenza di quasi tutti gli altri rivoluzionari degli anni sessanta, Necaev proveniva da una famiglia operaia. Suo padre era stato operaio tessile e sua madre cucitrice nella triste cittadina di Ivanovo-Voznesensk, il primo centro dell'industria tessile russa[31]. A nove anni, un anno dopo la morte della madre, Neòaev cominciò a lavorare come fattorino in una delle fabbriche di questa «Manchester russa» del Volga superiore.

Per lui approdare alla vita di studente a Mosca rappresentò una vera liberazione. Qui assorbì avidamente la mitologia dei circoli rivoluzionari studenteschi di fine anni sessanta, che tendevano a fondere e a confondere in un'unica tradizione eroica lo scientismo ascetico di Cernysevskij, l'esortazione alla violenza di Zaičnevskij, e il tentato zaricidio di Karakozov [32]. Nello stesso tempo Nečaev considerava inadeguati gli sforzi di tutti i rivoluzionari del passato, esibendo la propria estrazione sociale come titolo di merito: lui era l'unico ad avere veramente sofferto — e di conseguenza avrebbe propugnato la deliberata accettazione della sofferenza e del sacrificio nella «causa comune». Il rumeno Zemfiry Ralli, leader studentesco a Mosca, era stato precursore della professionalizzazione dell'organizzazione rivoluzionaria, tentando di modellare una società segreta direttamente sulla falsariga della cospirazione buonarrotiana[33]. Ralli poi espatriò per diventare principale redattore di Bakunin, e Nečaev lo segui ben presto a Ginevra, partecipando della mitica «Unione rivoluzionaria mondiale» bakuniniana. All'estero, Necaev scrisse e pubblicò il suo

celebre *Catechismo del rivoluzionano,* un freddo manuale per la creazione di una personalità totalmente rivoluzionaria e per la calcolata strumentalizzazione degli altri ai fini della causa rivoluzionaria [34].

Non si trattava certo del primo *Catechismo rivoluzionario*[35]; e per molti versi altro non era che la prosecuzione degli sforzi di Bakunin per coagulare rituali massonici in una guida per il rivoluzionario perfetto. Ma il documento presentava anche una risposta definitiva, rivoluzionaria, alla domanda di Cernysevskij: «Che fare?». All'ascetico razionalismo di Cernysevskij, Nečaev aggiunse l'odio quintessenziale del più brillante superstite dei circoli estremisti rivoluzionari degli anni sessanta: Piotr Tkačev.

Tkačev faceva parte del tartassato centro pietroburghese di tutti i principali gruppi estremisti di formazione moscovita degli anni sessanta, dalla Giovane Russia all'Accademia Smorgon. Trascorse la maggior parte di quel decennio in prigione, un'esperienza che rinsaldò la sua già intensa identificazione con Cernysevskij[36]. Egli fu uno dei primi russi ad abbracciare le teorie del materialismo economico[37] — e questo potrebbe essere il motivo che indusse Nečaev ad avere una certa considerazione di Marx[38]. Tkačev padroneggiò l'arte «esopica» di veicolare messaggi rivoluzionari attraverso il giornalismo legale; e nel 1868 pubblicò un articolo che doveva influenzare profondamente Nečaev; *Uomini del futuro ed eroi della mediocrità borghese.*

Tkačev sosteneva che gli «uomini nuovi» di Cernysevskij stessero acquisendo quella convergenza di interessi che avrebbe loro consentito di annientare la «mediocrità borghese» *(meščanstvo)*: era insomma necessario che «i loro sforzi e le loro aspirazioni si focalizzassero in un unico punto, il trionfo della loro idea»[39]. Questa gente si sarebbe data «interamente e con abnegazione totale» all'«idea», che naturalmente era la rivoluzione sociale in Russia.

Nečaev forni questa determinazione assoluta. Questo è ciò

che gli riconoscono anche i suoi detrattori più accaniti: la sua determinazione fu indispensabile per venire a capo delle dispute fra intellettuali. Nečaev si nominò, di fatto, capo esecutivo del movimento studentesco, un movimento che aveva conosciuto fino ad allora solo funzioni legislative e giudiziarie, economiche e culturali. Evidentemente Nečaev concepiva se stesso come autorità esecutiva concorrente allo zar, e giunse ad adottare una serie di titoli che suggerivano la sua pretesa autorità: re, barone, *Liders* (dall'inglese «leader»), *Barsov* (dal russo «signore»), e *Načalov* (dal russo «capo»), aquila, e *Volkov* (dal russo «lupo»). Egli iniziò ad usare l'imperiale «noi», e può darsi sia stato in contatto con il gruppo che progettò nella tarda estate del 1869 di far saltare in aria il treno dello zar nei pressi di Elizavetgrad[40].

Nečaev tentò di instillare nel movimento studentesco il nuovo modello di impegno rivoluzionario forgiato nel crogiolo degli anni sessanta. Egli adottò un linguaggio pesante e plebeo, concentrando il reclutamento all'interno dell'Istituto per l'Agricoltura di Mosca, dove quel tono sortiva un effetto particolarmente intimidatorio. Sembrava poi che provasse una particolare affinità per i rivoluzionari balcanici, con la loro tradizione di faide e vendette sanguinarie; dalla sua iniziale amicizia con il rumeno Ralli a Mosca, alla sua visita al dirigente bulgaro Christo Botev di ritorno dalla Russia nel 1869, fino alla sua aperta ammirazione per gli assassini serbi del re Michele Obrenovic e all'assunzione di un'identità serba, Nečaev prefigurò il nuovo tipo di intimo legame che si sarebbe sviluppato di li a poco fra i rivoluzionari balcanici e quelli russi[41].

Per Nečaev «il rivoluzionario è un dannato» che «ha tagliato tutti i ponti con l'ordine civile, con il mondo educato [...] e se continua a viverci, è solo per poterlo distruggere con maggiore efficacia»[42]. Il catechismo insegnava al nuovo tipo di rivoluzionario cosa fare delle diverse categorie della società che si apprestava a distruggere. Tutte le persone importanti e intelligenti dovevano essere uccise; quelle

importanti ma stolide dovevano essere isolate, dal momento che la loro stessa stupidità avrebbe indotto gli esitanti alla rivolta. Una terza categoria, quella «di animali e personalità altolocate né intelligenti né capaci», doveva essere ricattata perché i suoi membri confessassero i loro «sporchi segreti». I rivoluzionari dovevano poi spronare una quarta categoria di «ambiziosi politici e liberali di varie sfumature», inducendoli a compiere passi radicali dai quali non avrebbero più potuto ritrarsi. La quinta categoria era composta dai rivoluzionari dottrinari o retorici, che avrebbero dovuto essere costretti a passare dalle mere chiacchiere teoriche ad una attività effettiva: ciò sarebbe servito al doppio scopo di epurare i deboli e temprare coloro che sopravvivevano alla dura attività cospirativa. Nell'ultima categoria comparivano le donne, descritte o come le migliori fra i rivoluzionari oppure come figure da trattarsi alla stregua della terza e quarta categoria degli uomini[43].

Il *Catechismo* distingueva il «cameratismo» del futuro *(tovariščestvo)* dalle organizzazioni occidentali con il loro «rispetto della proprietà delle tradizioni [...] di “civiltà” e “morale”» e anche dalle «fratellanze» alla Bakunin[44]. Nečaev era rientrato da Ginevra con in tasca la tessera d’appartenenza al «comitato generale» della mitica Unione rivoluzionaria mondiale di Bakunin, e si mise subito all’opera per fondare sia un giornale sia un’organizzazione sotto il nome di «Narodnaia Rasprava» (la «Giustizia sommaria del popolo». Ufficialmente i documenti erano intestati come «sezione russa dell’Unione rivoluzionaria mondiale», e il sigillo comprendeva un’ascia contornata dalle parole «Comitato della giustizia sommaria del popolo — 19 febbraio 1870».

Si trattava della data designata per la sollevazione rivoluzionaria: per la precisione, il nono anniversario dell’emancipazione dei servi della gleba e il bicentenario della sollevazione di Stenka Razin. Nečaev si recò a Vladimir e a Ivanovo alla ricerca di reclute contadine per la sua élite rivoluzionaria, che era organizzata in un ristretto numero di

cellule a cinque membri. Come elemento conettivo e propulsore, il 21 novembre Nečaev guidò il gruppo centrale all’assassinio collettivo di uno studente membro che come Nečaev stesso aveva lavorato in fabbrica a Ivanovo. Costui, che portava il nome di Ivan Ivanovic Ivanov (nome dato a molti bambini illegittimi, non riconosciuti dai genitori) era stato a suo tempo anche guardia carceraria, e può darsi che avesse ricevuto l’incarico di attentare allo zar dal gruppo centrale di «Narodnaia Rasprava», forse con esplosivi confezionati in un laboratorio nei sobborghi di Pietroburgo. Forse fu deciso di eliminarlo perché erano sorti dubbi circa la sua affidabilità[45]; oppure la sua morte poteva essere un crimine calcolato allo scopo di cementare la fedeltà e la coesione di tutti coloro che vi sarebbero stati implicati. In ogni caso, è sicuro che lo zaricidio rientrasse come fattore scatenante nel piano per la rivoluzione sociale del 19 febbraio — piano che comprendeva anche il reclutamento di quadri fra i lavoratori delle fabbriche di munizioni di Tula.

Nečaev, che fuggì all’estero a metà dicembre dopo il ritrovamento del cadavere di Ivanov, divenne oggetto di una serrata caccia all’uomo a Londra, Parigi, e in Svizzera. Di fatto, egli subì tre processi: il primo fu quello letterario ne *I demoni* di Dostoevskij, che apparve a puntate sull’«Araldo russo» di Katkov nel 1871; il secondo fu il processo formale vero e proprio seguito al suo arresto in Svizzera il 14 agosto 1872 e alla sua consegna al governo russo; e il terzo quello da parte dello stesso zar. Dopo avere udito le grida di sfida a invocazione della vendetta rivoluzionaria lanciate da Nečaev alla finta cerimonia d’esecuzione, Alessandro II cambiò la sua sentenza da venti anni di lavori forzati a «per sempre in prigione»[46], sottolineando personalmente queste parole.

Nečaev morì misteriosamente il 21 novembre 1882, scegliendo forse l’anniversario dell’assassinio di Ivanov per il proprio suicidio[47].

Intelligentsia

Senza citare per nulla la sua precedente accezione polacca, la parola *intelligentsia* fu introdotta nel lessico russo nel 1861 in un articolo che parlava degli studenti russi meridionali in seno all'impero asburgico[48]. Essa divenne subito il «talismano verbale» della nuova generazione studentesca russa nel suo complesso — oberata di un significato molto più estensivo, universale, rispetto alla precedente accezione polacca.

Nikolaj Selgunov, il primo radicale che divulgò il termine, aveva tratteggiato nel suo *Proclama alla giovane generazione* del 1861 il volto di una nuova élite, relativamente apolitica, «l'intelligentsia del paese»[49], emergente dalla popolazione studentesca allargata. Nel corso di un decennio, Selgunov aveva divulgato la parola *intelligent* (con la g dura) come singolare di intelligentsia e come distintivo d'appartenenza. Egli introdusse pure una distinzione etica fra l'autentico e il falso intelligente [50].

Pisarev e Mikailovskij, che divennero i due più autorevoli giornalisti radicali in Russia dopo l'arresto di Cernysevskij nel 1862, concepivano l'intelligentsia come «forza motrice della storia» [51], e la storia stessa come dinamica in accordo alle leggi di progresso istituite dall'allievo di Saint-Simon, Auguste Comte[52]. Bakunin e Lavrov i due principali teorici e dirigenti della comunità rivoluzionaria all'estero erano inclini a una definizione di sapore più hegeliano — evidente nell'appello di Lavrov (si vedano le sue autorevoli *Lettere storiche* del 1868-1869) alla «personalità criticamente pensante» perché diventasse «un consapevole agente del progresso»[53].

Così il nichilista divenne l'«intelligente», passando dall'iconoclastia all'ideologia.

Oltre all'interesse per un'analisi scientifica della società, l'intelligentsia sviluppò un appassionato impegno per la giustizia sociale. L'intellettuale radicale non era considerato

del tutto *intelligentnj* a meno che non aderisse a quella che Mikailovskij chiamava «doppia verità». Secondo Mikailovskij aveva una profonda importanza che la parola russa per verità, *pravda,* significasse sia verità scientifica, oggettiva *(pravda-istina)* sia giustizia *(pravda-spravedlivost'*)[54]: e l'intelligente avrebbe dovuto impegnarsi su entrambi i fronti.

Per quanto il primo gruppo di persone che si definiva intelligentsia avesse una concezione di sé come «amici progressisti della scienza» e respingesse il nečaevismo come aberrazione patologica, si sviluppò ben presto la convergenza fra l'intelligentsia e la causa rivoluzionaria, come aveva già previsto Piotr Tkačev, anello di collegamento fra queste due tradizioni alla fine degli anni sessanta. Come «unica persona che riuscì a definire l'intelligentsia in termini specifici negli anni sessanta del diciannovesimo secolo»[55], Tkačev la vide come un nuovo gruppo sociale instabile e insicuro creato dalle grandi riforme, con «nessun altro mezzo di sostentamento economico tranne il lavoro intellettuale»[56]. Sebbene economicamente e culturalmente dipendente dalle classi dominanti, questa crescente categoria di lavoratori intellettuali era socialmente e psicologicamente più prossima al proletariato. Reso quasi altrettanto insicuro dell'operaio dalla variabilità del mercato, l'intellettuale conservava comunque la capacità di identificare il proprio disagio con quello della società nel suo complesso e di concepire un'alternativa rivoluzionaria totale. Tkačev era convinto che la maggior parte dei lavoratori intellettuali sarebbero divenuti supini servitori dello stato, desiderosi «di una completa libertà nella propria sfera d'azione, ma nulla piu»[57]; ma nello stesso tempo intravvedeva la possibilità che una frangia residua di intellettuali rivoluzionari avrebbe prodotto ciò che in una lettera a Engels del 1874 ebbe a definire come «partito rivoluzionario dell'*intelligentskaia* socialista»[58].

Tkačev tentò di gettare le basi per questo partito attraverso stretti contatti con Blanqui dall'epoca in cui fu esiliato, nel 1873, fino all'orazione funebre pronunciata al funerale

di Blanqui nel 1881 [59]. Tkačev e Nečaev ebbero scarso successo, concretamente, ma toccarono le corde dell'immaginazione rivoluzionaria con la loro versione ascetica dell'idea di Blanqui secondo cui un'élite amorale dovesse sia compiere la rivoluzione sia dirigere lo stato all'indomani della vittoria. La violenza non solo era tollerata, ma addirittura esaltata come strumento di «successo della rivoluzione» — l'unica passione ammissibile. Come ebbe a dire uno dei seguaci di Nečaev: «Non esiste l'onore in assoluto; esiste solo l'onore di parte»[60]. Ancor prima che un partito fosse costituito, era dunque ormai definito quella specie di spirito sacrificale che più tardi Lenin avrebbe chiamato *partiinost'*[61]. Ma ai nuovi intellettuali autocoscienti restava l'esigenza di legare il loro impegno alla realtà sociale degli operai e dei contadini poveri: questo sarebbe stato il compito del populismo russo.

## *Le bandiere degli anni settanta*

### Populismo

Il populismo non fu mai una dottrina vera e propria bensì un vago ideale sociale comune a molte società agricole sottoposte ad una modernizzazione rapida ma ineguale. I due movimenti più importanti che si definirono populisti verso fine Ottocento si svilupparono nella periferia rurale della civiltà europea: in Russia e in America. Comune ad entrambi (e ai movimenti populisti successivi) era una sete di rigenerazione sociale che, pur idealizzando le vecchie relazioni umane su basi contadine, paradossalmente spianò la strada al consolidamento di un potere politico ed economico centralizzato.

Il populismo russo ebbe inizio con la frenetica attività di ricerca etnografica, nell'ambito della sub-cultura universitaria degli anni sessanta, per un modo di vita alternativo fra il contadiname russo. Nel preciso momento in

cui gli studenti stavano lasciando l'università per dedicarsi all'attività rivoluzionaria, nel 1862-1863, alcuni giovani artisti uscirono dalle accademie di pittura e musica per formare nuovi gruppi più popolari noti rispettivamente come «gli ambulanti» e il gruppo dei «Cinque». Le migliori produzioni di queste nuove scuole — le pitture di Repin e le musiche di Mussorgskij — si sforzavano di tratteggiare la vita e la verità della gente semplice; e gli anni a cavallo fra i sessanta e i settanta videro una vera e propria esplosione di fantasia e iniziativa sulla vita contadina in Russia. All'interno di questo fermento rivoluzionario operavano studiosi delle condizioni di vita popolare russa come Afanas'ev e Kudiakov.

Il primo circolo populista di Mosca (il *vertepniki,* o «covo di ladri») prese forma negli ultimi mesi della Guerra di Crimea sotto la direzione di un ex vecchio credente, divenuto curatore di raccolte di canzoni della vecchia Russia oltre che propagandista di idee democratiche e ateistiche[62]. E l'autore di una serie senza precedenti su ladri, taverne, figure tradizionali della vecchia Russia, Ivan Pryzov, divenne attivista nella cellula di Nečaev[63].

L'isolamento della vita studentesca e l'astrattezza dello studio scientifico crearono dunque fra gli studenti una profonda esigenza di legami fisici con «il popolo»; e dalla fine degli anni sessanta, la ricerca si spostò dall'etnografia alla vita concreta. Bakunin concorse ad accelerare questo processo con la sua enfasi sull'importanza dei legami con le masse, e precisamente con la pulsione insurrezionale supposta latente nel contadiname. Ma il nuovo orientamento dominante fra gli anni sessanta e settanta accantonò sia la romantica visione bakuniniana di bande *(šaiki)* alla maniera di Stenka Razin, sia la rete di ascetici rivoluzionari pensata da Nečaev.

Il nuovo populismo non-violento cominciò con quella seconda ondata di disordini studenteschi (1868-1869) che portò alla chiusura dell'Accademia di Medicina e Chirurgia di Pietroburgo nel marzo 1869. Di qui, un gruppo di circa quindici studenti, la maggior parte dei quali studenti di

medicina come Mark Natanson, si riunì in una comune altamente disciplinata e impegnata con centro in una casa a due piani a Pietroburgo. Nikolaj Caikovskij, dal quale prese nome il circolo, ebbe a definirlo un «ordine».

Il circolo Caikovskij era unanimemente impegnato nell'opposizione all'elitarismo e alla violenza di Nečaev, eppure il moralismo del gruppo era tanto intenso da dare vita a una serie di rituali che a loro modo alzarono il livello interno di fanatismo rivoluzionario. Le riunioni comprendevano una strana mescolanza di terapia e strategia. Era assegnata somma importanza all'analisi «oggettiva» sia della moralità personale sia delle questioni sociali, e può darsi che la successiva pratica leninista di autocritica obbligatoria, personale e collettiva, avesse le sue radici proprio nella pratica di «critica di ognuno da parte di tutti» del circolo čaikovskiano. I čaikovskiani erano convinti che l'«analisi oggettiva delle caratteristiche e delle peculiarità di un dato individuo al cospetto di tutti gli altri» avrebbe garantito «il metodo esatto per la regolazione dei rapporti fra individui e società»[64]. Questo circolo influì su tutta una nuova generazione di studenti attraverso una serie di manifesti e una crescente rete a livello nazionale di «Circoli di autoeducazione e attività pratica».

Il populismo fu un movimento essenzialmente di tipo proudhonista, antidottrinario ed egalitario con una passione per le antiche istituzioni comunali, per le strutture federalistiche decentrate, e per le società di mutuo soccorso che affrontassero direttamente le esigenze sociali più pressanti scavalcando del tutto il momento politico. Al pari dei movimenti socialisti utopisti occidentali, il socialismo populista del circolo Caikovskij fu indebolito dall'emigrazione dello stesso Caikovskij nel Nuovo Mondo[65]. Tuttavia, i populisti russi trassero dal loro ruolo di agenti «criticamente pensanti» del processo storico, autoproclamatisi tali, una maggior soddisfazione personale e un maggior insegnamento dei loro colleghi occidentali.

Nella sua ricerca di un legame con «il popolo», l'élite

intellettuale si volse dapprima agli operai urbani, la cui disponibilità era stata «scoperta» attraverso l’analisi di V.V. Bervi, nel suo *La condizione della classe operaia in Russia* del 1869[66]. In seno al circolo Caikovskij, il principe Piotr Kropotkin, rientrato recentemente da una spedizione etnografica in Siberia, dichiarò di vedere nella nuova classe operaia «l’elemento rivoluzionario più puro»[67].

Ma la ricerca delle masse doveva inevitabilmente condurre alle campagne, dove vivevano ancora più di quattro quinti della popolazione russa. Nell’«estate pazza» del 1874 più di duemila studenti lasciarono le università e le città per andare a vivere in mezzo «al popolo»; ed era tanto intenso questo desiderio degli intellettuali di stabilire una identificazione con il contadino che gli studenti ebrei arrivarono ad accettare il battesimo — non per la volontà di convertirsi al cristianesimo ma per il desiderio appunto di condividere anche questa parte dell’esperienza di vita dei contadini. Come molte altre volte nel corso della storia delle rivoluzioni, l’arte corse incontro alla natura: alcuni studenti andarono «verso il popolo» cantando il coro di rivolta dalla scena finale del *Boris Godunov* di Mussorgsky, che era stato rappresentato per la prima volta all’inizio del 1874; altri ancora andarono a vivere con i battellieri del Volga, come per aderire alla loro condizione quale venne tratteggiata nel celebre dipinto di Repin del 1870-1873, *I trasportatori del Volga,* imparando «ad odiare con il loro stesso odio»[68].

La repressione del movimento verso il popolo e le nuove restrizioni sulla colonia degli studenti all’estero (particolarmente quella numerosa di Zurigo) riportò a Pietroburgo e Mosca una popolazione studentesca amareggiata e disillusa. Nel contempo, la convinzione dei rivoluzionari nella loro capacità di raggirare le autorità zariste fu esaltata dalla spettacolare fuga del principe Kropotkin di prigione nell’estate del 1875.

Una squadra perfettamente addestrata di rivoluzionari riuscì a liberare questo celebre membro dell’alta nobiltà

convertitosi alla rivoluzione con una sequenza di stratagemmi e trucchi teatrali come segnalazioni per mezzo di palloni e violini tzigani, e un messaggio nascosto in un orologio e recapitato al prigioniero da una misteriosa visitatrice di lingua francese[69].

Kropotkin e gli altri che lo seguirono all’estero cominciarono subito a spedire in patria nuova propaganda rivoluzionaria. Nella cattedrale Kazan di Pietroburgo, circa quattrocento giovani riunitisi convinsero il prete a celebrare una messa in onore di Cernysevskij, il 6 dicembre 1876[70]; poi diedero vita all’esterno alla prima manifestazione rivoluzionaria vera e propria nella storia russa. I partecipanti comprendevano non solo l’anziano Zaičnevskij della Giovane Russia, ma pure il giovane Georgj Plekhanov, che nel decennio successivo avrebbe dato vita alla prima organizzazione marxista russa.

Spiegando al vento una bandiera rossa e urlando «Viva la rivoluzione socialista, viva Terra e Libertà», i manifestanti assegnarono al disperso «gruppo populista rivoluzionario del nord» una nuova identità come Terra e Libertà *(Zemlìa i Volia).* Celebrando la memoria di Cernysevskij e rivedendo il nome della loro prima organizzazione rivoluzionaria degli anni sessanta, i russi sottolinearono ancora una volta il loro attaccamento alla tradizione. Essi percorsero anche l’ormai canonica prassi della pubblicizzazione dei processi, esibendo un eroico martirologio in una sequenza di processi politici che prese il via con il «processo dei cinquanta» manifestanti nel gennaio del 1877, e raggiunse l’apice con il «processo dei 193» che terminò proprio un anno dopo. Quest’ultimo, il più grosso processo politico mai avutosi nella Russia zarista, fu un caso tumultuoso, ampiamente pubblicizzato su tutta la stampa[71].

Nel frattempo, la Russia aprì le ostilità contro la Turchia; e la militarizzazione all’interno indusse la tradizione rivoluzionaria russa a spostarsi su di un terreno fino ad allora percorso solo da pochi: il terrorismo.

Terrorismo

La svolta terrorista fu ispirata dalla crescente attività di

gruppi estremisti nella Russia meridionale, in particolare a Odessa e Kiev. Odessa era sotto amministrazione militare e i rivoluzionari locali attinsero all'esperienza delle sette religiose oltre che ad una sub-cultura semi-criminale per dare vita a nuove forme di estremismo. Odessa produsse la «prima organizzazione rivoluzionaria formata da salariati», l'Unione russa meridionale degli operai, nel 1874[72]. Contemporaneamente Kiev generò una serie di movimenti insurrezionali (*buntari*) compresa la più ampia organizzazione rivoluzionaria contadina della metà degli anni settanta, la Confraternita dei combattenti.

La confusione Destra-Sinistra apparve ancora con evidenza nel caso del movimento sviluppatosi a Cigirin, presso Kiev, il quale comprendeva quasi mille contadini in una società segreta fantastica che si diceva guidata dallo zar stesso per la liberazione dei contadini dalla nobiltà. Il programma prevedeva un nuovo governo formato da un consiglio (*soviet*) di commissari, e una nuova milizia (*druzìniki)* che avrebbero dovuto distruggere la nobiltà facendola letteralmente a pezzi con picche e asce[73].

Nello stesso tempo, Terra e Libertà si stava orientando verso un maggior grado di violenza. Il «centro di controllo» creò un gruppo la cui attività sarebbe stata puramente di «disorganizzazione», il che comprendeva ogni sorta di iniziativa violenta: la liberazione forzata di prigionieri, l'uccisione di spie della polizia, e la «distruzione sistematica dei più potenti e preminenti membri del governo»[74].

Il terrorismo cominciò a dominare il movimento rivoluzionario russo dall'autunno del 1877 soprattutto grazie a due membri ucraini di Terra e Libertà: l'irruento e carismatico Valerian Osinskij («il guerriero»), e l'ascetico, ricco patrono del movimento, Dmitrj Lizogub («il santo»)[75]. Essi sostenevano che la lotta politica disciplinata, diretta, contro l'autocrazia dovesse avere la priorità su qualsiasi altra iniziativa in Russia; e che lo sterile dibattito fra propagandisti (lavrovisti) e insurrezionisti (bakuninisti) dovesse essere

accantonato a favore di una campagna politica comune. C'era una strana discrepanza fra i mezzi violenti e i fini moderati: infatti, Osinskij sosteneva che i «terroristi urbani» dovessero «terrorizzare il governo» per costringerlo a concedere quello stesso tipo di libertà costituzionali per le quali lui si era in precedenza battuto come liberale a Rostov, sul Don[76].

La Russia fu elettrizzata dal primo di questi tentativi: l'attentato, quasi riuscito, del 24 gennaio 1878 di assassinare il capo della polizia di Pietroburgo Fedor Trepov da parte di Vera Zasulič, vecchia amica di Nečaev, propagandista populista a Kiev, e compositrice tipografica per Terra e Libertà. Un'abile difesa e un affascinato appoggio da parte della stampa trasformarono il processo in un'indagine politica della vittima piuttosto che in un perseguimento penale dell'attentatrice. Nonostante la sua evidente colpevolezza, Vera fu rilasciata in marzo, trasportata fuori dal tribunale sulle spalle di 1.500-2.000 studenti acclamanti[77], per poi espatriare e divenire all'estero un'eroina dell'emigrazione rivoluzionaria.

Osinskij e i suoi colleghi kievani seguirono le orme della Zasulič eseguendo parecchi tentativi d'assassinio seguiti dalla pubblicizzazione delle loro ragioni. All'inizio del marzo 1878, essi impiegarono un sigillo ovale rosso con incisi un'ascia, un coltello, e una pistola, e recante la scritta «comitato esecutivo del partito social-rivoluzionario russo»[78]. L'organizzazione con questo nome non esisteva ancora, ma il termine «comitato esecutivo» divenne centrale per l'organizzazione Volontà del Popolo che si sarebbe formata l'anno seguente.

Nel maggio 1878 un seguace di Osinskij uccise il capo della polizia di Kiev; in agosto, un gruppo affiliato tentò di assassinare lo zar a Nikolaev; e nell'aprile 1879 nei pressi del Palazzo d'inverno un terrorista esplose cinque colpi all'indirizzo dello zar, annunciando poi durante il proprio processo: «noi socialisti rivoluzionari abbiamo dichiarato guerra al governo»[79]. Osinskij e i suoi compagni furono giustiziati di li a poco; e il governo imperiale dichiarò lo stato

d’assedio, dividendo la Russia in sei regioni militari. Per tutta risposta nell’estate del 1879 venne formalmente costituita l’organizzazione Volontà del Popolo per combattere l’autocrazia «con i metodi di Guglielmo Tell», utilizzando una struttura paramilitare altamente centralizzata che ben presto arrivò a comprendere da quattro a cinquemila membri[80].

Questa organizzazione rappresentava un ritorno pressoché completo alla tradizione buonarrotiana della cospirazione gerarchica, segreta. Ogni membro doveva sacrificare alla causa «tutte le proprietà [...] ogni simpatia e antipatia personali, tutta la propria forza e la vita stessa». Ogni membro accettava l’«assoluta subordinazione alla maggioranza» ad ogni livello dell’organizzazione e l’assoluta autorità del livello superiore su quello inferiore. Dietro ai due livelli inferiori degli «agenti» stava il terzo gruppo, il celebre «comitato esecutivo» i cui membri usavano la denominazione di «agente di terzo grado» nei loro rapporti con gli altri dell’organizzazione[81]. Essi tentavano sia di tenere nascosta la vera identità del gruppo di controllo sia di ispirare negli accoliti di grado inferiore il vago timore che potesse esistere qualche altro circolo ristretto ancor più segreto del loro. Volontà del Popolo si chiamò generalmente «organizzazione» fino all’inizio del 1880, e da allora in avanti «partito»[82]. Fin dall’inizio fu esclusa la possibilità che essa potesse funzionare come organizzazione aperta, e si insistette sul fatto che i membri dovessero esservi accolti solo per cooptazione dopo un periodo di apprendistato come «candidati». I «gruppi di lotta» locali rientravano totalmente sotto la disciplina dell’organizzazione centrale. Nell’autunno del 1879 queste organizzazioni locali cominciarono ad agire su tutto il territorio nazionale: il 19 novembre, una tremenda esplosione fece deragliare un treno che si pensava trasportasse lo zar, e il 5 febbraio una massiccia deflagrazione dentro al Palazzo d’inverno uccise undici persone e ne ferì altre cinquantasei. «Il crimine politico», scrisse disperato un giornalista reazionario, «è diventato l’autentica tradizione di questa nazione»[83].

Volontà del Popolo giunse a considerarsi come una sorta di governo alternativo con la propria «amministrazione» centrale (cinque membri e tre membri «candidati») in seno al comitato esecutivo. L'organizzazione traeva la sua autorità da due «congressi» di fondazione tenuti a Lipetsk e a Voronež nell'estate del 1879; sviluppò organismi locali in tutta la Russia (spesso esistenti come gruppi separati di studenti, contadini, e operai); dispose di una specie di legislatura *(obščee sobraniè);* mobilitò «gruppi di lotta» sulla falsariga dei gruppi d'assalto cosacchi (definiti anche con un termine cosacco, *atamanstvo);* e definì il proprio programma di terrore mirato come «ministero di giustizia della rivoluzione»[84]. Gli affiliati ripresero il vecchio termine «guerra partigiana» per descrivere la loro campagna contro il governo zarista[85]; ma gli elementi veramente nuovi della loro campagna erano *a*) i loro sforzi massicci (e di sorprendente successo) di guadagnare un grosso numero di simpatizzanti attivi e di sostenitori passivi all'interno della classe dominante, e *b)* il loro rapporto quasi mistico verso lo strumento prescelto della giustizia del popolo: la bomba.

La loro abnegazione e il loro ascetismo guadagnarono loro una fascia di protezione esterna, e molti intellettuali radicali e liberali furono attratti a scrivere sotto pseudonimo sul loro giornale. Essi portarono dalla loro anche protettori e «talpe» *(ukrìvateli)* all'interno della compagine governativa — uomini che permisero alla rete nazionale di comunicazione fra rivoluzionari di funzionare[86].

La passione per la bomba fu istituzionalizzata nell'estate del 1879 con l'organizzazione di tre «centri dinamite» a Pietroburgo che avrebbero curato la confezione di bombe per la battaglia finale contro l'autocrazia[87]; questi laboratori cominciarono ad acquisire parte di quella centralità rituale per la vita dell'organizzazione garantita fino ad allora dall'attività editoriale. Anche se le presse tipografiche rimanevano importanti per Volontà del Popolo, la sua nuova istituzione peculiare fu la cellula terroristica situata nei pressi

di un deposito ferroviario, di una stazione di polizia, di una residenza ufficiale. Con l'inclusione di donne la cellula aveva tutte le apparenze di un pacifico gruppo familiare. Ma in qualche cantina senza finestre, o in un sotterraneo, ferveva la vera attività del «gruppo di lotta»: l'assemblaggio e la distribuzione delle bombe.

Andrej Zeliabov, che divenne il leader della campagna terroristica finale che avrebbe portato all'assassinio dello zar Alessandro II il primo marzo 1881, era rimasto affascinato in gioventù dall'impiego di dinamite per la pesca nel Mar Nero. Rimase veramente più affascinato dall'esplosivo di Nobel che dalla tattica terroristica. Nato in una famiglia contadina, si era rifiutato di unirsi alla prima ondata di terrorismo guidata da Osinskij nel sud del paese, nel 1877-1878, per la sua spiccata *leadership* aristocratica. Dunque, quando si affiliò nel 1879, il suo retroterra contadino garantì una qualità autenticamente populista al terrorismo.

Nikolaj Kibalčič, l'ingegnoso artefice dell'ordigno alla nitroglicerina standardizzato impiegato negli attentati da Volontà del Popolo, era convinto di lavorare per un movimento rivoluzionario di tipo nuovo che sarebbe emerso dalle nuove città industriali per realizzare «la confluenza integrale della rivoluzione sociale e politica»[88]. Se c'era molto totalismo nella sua concezione, è pur vero che c'era molta professionalità nella sua arte: infatti, le sue bombe erano costruite con un raggio distruttivo di un solo metro, in modo da richiedere un'estrema vicinanza alla vittima e da ridurre al minimo le possibilità di scampo per l'attentatore.

Quando Alessandro II e il suo assassino caddero mortalmente feriti dalla seconda bomba scagliata contro la carrozza reale, il terzo «lanciatore» di riserva si spinse in avanti per aiutare il monarca caduto con il suo involucro esplosivo sotto il braccio quasi ad offrire un cuscino allo zar morente[89]. Zeliabov paragonava lo spirito dei terroristi a quello dei primi cristiani nonviolenti. Il loro fervore morale ispirò il romanziere Tolstoj e il teologo Solovev a indirizzare

appassionati appelli di clemenza per gli assassini, mentre la lettera di spiegazione, spedita dal comitato esecutivo al nuovo zar nove giorni dopo l'uccisione del padre, sottolineava l'assoluta riluttanza dei terroristi all'uso della violenza e nel contempo la loro speranza per un pacifico e indolore passaggio di tutto il potere al popolo.

Kibalčič confermò lo stereotipo del terrorista nobile e noncurante — salendo senza tremare sul patibolo, e dedicando anche le sue ultime ore prima dell'esecuzione al servizio dell'umanità nel tentativo febbrile di disegnare una macchina volante propulsa a razzo[90]. Il terrorista ascetico che sacrificava se stesso per una nuova era di libertà e di scienza rimase un modello per gli studenti russi anche sotto l'infuriare della repressione negli anni ottanta.

Contrariamente a quanto si creda, il terrorismo non trasse origine dal Regno del Terrore della prima rivoluzione francese. Certo, il Comitato di salute pubblica formalmente pose «il terrore all'ordine del giorno», e tollerò programmi draconiani in regioni di frontiera particolarmente insidiate come l'Alsazia sotto Saint-Just ed Eulogius Schneider. Ma il Comitato concepiva queste azioni come misure straordinarie, da tempo di guerra, e condannava il *terrorisme* fine a se stesso, proprio come più tardi Babeuf avrebbe condannato il *furorisme.*[91].

Marx abbracciò per breve tempo il «terrorismo rivoluzionario» come slogan ed espediente dopo l'evidente sconfitta di ogni altro metodo rivoluzionario alla fine del 1848, concependolo come risposta al «cannibalismo della controrivoluzione» e soggiacendo all'oscuro segreto del suo fascino. Il terrorismo era il metodo ultimo della *simplification* rivoluzionaria, l'antidoto sia alla complessità sia alla confusione, l'«unico mezzo»: «*per abbreviare, semplificare, accelerare,* l'agonia omicida della vecchia società e i sanguinari vagiti di nascita della nuova»[92]. Fu solo nella Russia di fine anni sessanta e degli anni settanta che questa forma eroica, violenta, di semplificazione divenne il simbolo prescelto, il modo preferito d'azione rivoluzionaria contro l'autorità

costituita. I russi aggiunsero agli ingredienti base del terrorismo politico («una fonte di violenza, una vittima, un bersaglio»)[93] la concezione del terrorismo come «ministero di giustizia della rivoluzione»[94]. Nel più importante scritto sul soggetto, Nikolaj Morozov del Comitato esecutivo di Volontà del Popolo descrive il terrorismo come «la più giusta di tutte le forme di rivoluzione»[95] poiché esso colpisce solo coloro che sono colpevoli di crimini nei confronti del popolo. Il terrorismo, inoltre, rappresentava una sorta di battesimo di sangue per intellettuali anemici: i figli del privilegio divenivano idonei alla «lotta degli eguali» popolare accettando sia il rischio di morte sia l'obbligo di uccidere. Il coinvolgimento nell'azione violenta, nell'ottica di Morozov, sottraeva il rivoluzionario all'ambiente parolaio dei liberali — che era «puramente platonico» sia nell'«amore per la rivoluzione sia nell'odio per il governo»[96]. L'atto terroristico comportava il «momento di rottura radicale» (*točka pereloma*)[97] per l'apprendista rivoluzionario che cercasse di superare sia l'inerzia del privilegio sia le inibizioni della cultura intellettuale.

## *Un'eredità duratura* Il blanquismo: l'eredità interna

È davvero paradossale che le idee blanquiste abbiano finito per dominare l'eredità di Volontà del Popolo in Russia. Infatti, Blanqui rimase pressoché sconosciuto in Russia per tutta la sua lunga vita; e i sostenitori russi del blanquismo, Nečaev e Tkačev, morirono non molto dopo lo stesso Blanqui, all'inizio degli anni ottanta. Ma proprio perché assunsero importanza solo durante gli ultimi, drammatici anni di Volontà del Popolo, le idee di Blanqui si ammantarono di tutto il fascino della novità e dell'aureola del martirio: e questa combinazione creò un potere d'attrazione fatale. Durante il regno repressivo di Alessandro III (1881-1894) furono proiettati molti più consensi

su questa tradizione dittatoriale che non sugli ideali ben più democratici del populismo.

Il segno più chiaro della venerazione continuata per la «propaganda con l’azione» dei terroristi sta nello sprezzante nomignolo che i radicali di tutte le tendenze affibbiarono a questo periodo di arretramento: il periodo delle «piccole gesta» *(malie dela).* L’attesa di grandi gesta — assassini, suicidi, evasioni drammatiche, eroici colpi di mano — esercitò un’attrazione sproporzionata su quella nuova generazione studentesca degli anni ottanta cui appartennero Lenin e suo fratello maggiore. Dunque il blanquismo — al pari dello hegelismo e del sansimonismo, cioè le ideologie rivoluzionarie dell’élite intellettuale europea durante il periodo di «piccole gesta» che seguì alle rivoluzioni del 1830 — attrasse la generazione intellettuale emergente solo dopo la morte del maestro. E, ancora una volta, in una regione assolutamente non prevista dall’uomo che diede il proprio nome a questo «ismo».

La svolta blanquista all’interno dell’organizzazione Volontà del Popolo può essere identificata nel viaggio all’estero, alla fine del 1880, intrapreso da Morozov e da un ancor più interessante teorico del terrorismo, il ricco proprietario terriero e intellettuale bessarabico Gerasim Romanenko.

Questi due uomini svolsero indiscutibilmente una funzione preminente nella definitiva svolta alle concezioni blanquiste in seno a Volontà del Popolo.

Morozov era stato in contatto con Tkačev e altri blanquisti a Parigi nel 1880, e Tkačev gli aveva scritto il primo novembre 1880 che «il vostro programma coincide perfettamente con il mio»[98]. Romanenko, che si fermò in Occidente sei mesi di più di Morozov, ebbe' contatti sia con Tkačev che con il patrono polacco di questi, Turski [99]. A Ginevra pubblicò un importante appello alla «rivoluzione terroristica» come la più efficiente, giusta, e incruenta forma di guerra sociale nelle condizioni dell’epoca. L’opera apparve sotto il titolo di *Terrorismo e routine* [100], e Romanenko vi sosteneva che solo gli intellettuali

potessero guidare una rivoluzione moderna, poiché essi formavano «il gruppo rivoluzionario più cosciente», l’unico in grado di rompere la presa fatale della «routine» e del «filisteismo» della vita quotidiana. L’élite «cosciente» doveva inoltre provvedere la *leadership* per le masse indisciplinate e «spontanee».

Dunque, la fondamentale contrapposizione leninista fra l’avanguardia «cosciente» e le masse «spontanee», insieme con l’altra grande idea di Lenin del «partito» come «organo della coscienza rivoluzionaria» hanno chiare origini negli ultimi insegnamenti blanquisti di Volontà del Popolo[101].

Dal suo rientro in Russia nell’estate del 1881 fino al suo arresto a Mosca l’8 novembre, Romanenko fu attivo nel Comitato esecutivo di Volontà del Popolo. Durante questo periodo di durissima repressione governativa, il «partito» — come si definiva ora Volontà del Popolo — rispose incrementando la sua enfasi blanquista sulla violenza. Una lettera del Comitato esecutivo ai compagni all’estero parlava di «sollevazione puramente militare con lo scopo della presa del potere»[102].

I blanquisti non smisero mai la fantasticheria che la presa del potere fosse a portata di mano per loro, ed insistettero sempre sul potere politico come prerequisito per la rivoluzione sociale. Non c’è dunque da sorprendersi più di tanto che Romanenko tentasse dalla prigione di persuadere lo zar stesso a patrocinare la rivoluzione sociale. Egli scrisse un’impressionante lettera ad Alessandro III, riempiendo entrambe le facciate di quarantasei pagine, cercando di convertirlo all’ideale socialista. La lettera fu consegnata dal ministro degli interni allo zar presso la sua residenza di Gatčina[103] proprio mentre altri messaggeri lo ragguagliavano sul fatto che una nuova ondata di giovani reclute stava rimpolpando l’ormai stremata Volontà del Popolo.

Uno dei più dinamici fra i nuovi studenti radicali, Lev Sternberg, scrisse un’altra difesa del terrorismo nel 1884, dopo essere stato cacciato da Pietroburgo a Odessa. Egli

insisteva nel concetto che il terrorismo fosse la forma di rivoluzione meno sanguinaria in un paese tanto dipendente da un'intelligentsia per la *leadership*[104], e tentò di creare un nuovo Comitato esecutivo a Ekaterinoslav nel settembre 1885. Arrestato l'anno seguente, divenne celebre fra i detenuti politici per il suo slogan instancabilmente ripetuto — impeccabile nella sua forma apparentemente religiosa, ma inequivocabile nella sua allusione rivoluzionaria a Volontà del Popolo: «Il Dio di Israele vive ancora!»[105].

Il Dio rivoluzionario si rifiutava di morire, infatti. Verso la fine del 1883, un giovane poeta-filosofo dell'università di Pietroburgo organizzò un'Unione della Gioventù che tentò *a*) di istituire contatti con le disseminate sezioni operaie della Volontà del Popolo, con i rivoluzionari polacchi, e con i fuorusciti russi a Parigi; e *b)* di unificarli tutti tramite un giornale clandestino, «Il rivoluzionario», e attraverso una tattica inedita di «terrore agricolo-industriale» inteso a ricostituire la forza organizzativa a livello locale[106]. Dopo che l'Unione di Pietroburgo fu arrestata in massa, nel 1884, i proseliti di Kazan si sforzarono di garantire continuità e appoggio ai compagni in carcere[107]. Fu proprio da questa regione del Volga, nell'interno profondo della Russia, che nuova forza sarebbe stata ben presto infusa al movimento da Aleksandr Uljanov, il fratello maggiore di Lenin.

Uljanov, brillante studente proveniente da Simbirsk, partecipò nel 1886 a Pietroburgo alla formazione di una nuova frazione terrorista di Volontà del Popolo che riprendeva tutti i lineamenti classici dei movimenti rivoluzionari russi guidati da giovani intellettuali — e poneva l'enfasi sulla necessità del terrorismo di un'élite.

Tutto ciò che questo giovane scienziato di provincia sapeva delle questioni politiche e sociali veniva dalle tradizioni dell'intelligentsia radicale, e tutta la sua vita extra-scolastica a Pietroburgo era impegnata nella venerazione rituale del popolo o degli eventi consacrati nel pantheon radicale. La chiusura, nel 1884, del suo giornale rivoluzionario preferito,

la pubblicazione legale dal titolo «Annali della madrepatria», rese il giovane Uljanov pressoché incapace di sostenere esami universitari. Egli continuava a frequentare le lezioni di Vasilj Semevskij sulla storia dei contadini russi come dimostrazione simbolica di solidarietà con un maestro cui era stata negata una cattedra per troppa simpatia nei confronti dei contadini stessi. Uljanov aiutò ad organizzare la prima manifestazione tenutasi a Pietroburgo dal lontano 1876: una pacifica processione di circa quattrocento studenti al camposanto dei rivoluzionari, il cimitero Volkovo, il 19 febbraio 1886, venticinquesimo anniversario dell'emancipazione dei servi della gleba. In novembre, fu scelto a far parte della delegazione studentesca alla manifestazione di un migliaio di cittadini a Volkovo per commemorare il venticinquesimo anniversario della morte del piu stretto collaboratore di Cernysevskij, il giornalista Nikolaj Dobroliubov[108].

Dunque, il giovane Uljanov era un puro accolito dell'intelligentsia radicale, scientifica, quando cominciò a contribuire all'organizzazione della Frazione terrorista di Volontà del Popolo, il primo gruppo politico che abbia definito «terroristi» i propri membri. Essi pensavano che i diritti costituzionali fossero indispensabili per formare un partito operaio in Russia, e che una rinnovata minaccia terrorista rappresentasse la strada più sicura per costringere il governo a fare concessioni. Il primo assalto di Volontà del Popolo aveva fatto vacillare il sistema; un secondo sforzo Io avrebbe costretto a cedere. Una rinnovata e «decisiva lotta terrorista» si imponeva a maggior ragione per la necessità particolare in Russia di «dover condurre guerra su due fronti, contro il capitalismo e contro il governo» e per «forgiare la tempra militante della società avanzata» [109].

Durante uno dei dibattiti che portarono alla decisione da parte della frazione terrorista di Uljanov di attentare alla vita di Alessandro III nel sesto anniversario della morte del padre, un dissenziente esortò i compagni a far maggiore attenzione alla realtà ormai mutata: «le statistiche terrorizzano molto più delle

bombe»[110]. Ma, malgrado tutta la sua predisposizione scientifica, Uljanov era affascinato dalle bombe: fu lui a spiegare al gruppo il funzionamento del proiettile a razzo che si decise di impiegare nell'attentato. Per Uljanov, *propagande par le fait* non significava diffusione di acquisizioni scientifiche, bensì manifestazione di gesta terroristiche. La sua compilazione del programma della frazione fu letta dalla mancata vittima, Alessandro III, mentre Uljanov attendeva l'esecuzione in carcere. Lo zar riempi il manoscritto di glosse isteriche, ma alla fine si consolò leggendo l'affermazione di Uljanov secondo cui «sotto l'attuale regime politico questa attività è pressoché impossibile in Russia». «Ciò è incoraggiante», annotò Io zar[111].

Ma lo zar non trovò molto sollievo: le uniformi onnipresenti che lo proteggevano notte e giorno continuarono a essere sfidate — come nelle società primitive — dal potere della maschera [112]. La maschera assegnava all'uomo qualunque un'identità nuova, un anonimato che incuteva paura e insicurezza; un «simbolo» pubblico che era grottesco eppure inquietante. A differenza delle uniformi del potere che — per quanto oppressive — almeno definivano ruoli chiari, la nuova maschera rivoluzionaria dissolveva ogni legame con il familiare e il prevedibile, ogni fedeltà e affidabilità nell'ambito della normale società umana.

La maschera faceva parte dell'equipaggiamento del rivoluzionario di professione in Russia già dagli anni sessanta. L'Inferno aveva sostenuto la necessità di sfigurare il proprio volto prima di compiere un attentato omicida, e il Covo di Ladri e l'Accademia dell'Orso prevedevano che i propri accoliti coltivassero un aspetto personale trascurato e selvaggio per ottenere un effetto ancora più traumatico sulla società. Una delle tenebrose frange di Volontà del Popolo, un gruppo terrorista del 1886 chiamato «i lanceri», mascherava addirittura le sue bombe, camuffandole da vocabolari .[113]

Quando entrò in scena il giovane Uljanov con la sua Frazione terrorista, gli uomini in uniforme pensarono che

l'organizzazione studentesca regionale a cui Uljanov aveva appartenuto in precedenza, gli uomini del Kuban e del Don, dissimulasse un gruppo rivoluzionario impegnato nella ribellione contadina e nella violenza di frontiera[114]. Dopo che nel 1887 Uljanov e i suoi furono debellati, non si videro più maschere in grossi centri urbani come Pietroburgo e Mosca, dove i controlli di polizia rendevano pressoché impossibile qualsiasi organizzazione terrorista. Ma la maschera si diffuse di nuovo nelle distese della Russia meridionale da cui era salita un decennio prima — da Lizogub e Osinskij in Ucraina e Zeliabov sulle rive del Mar Nero. Oltre agli sforzi di Romanenko, Sternberg e altri ancora per dare seguito nel sud alla tradizione terrorista di Volontà del Popolo, nacquero nuovi gruppi fra i quali spiccava quello dei Cospiratori. Il suo programma riprendeva quello della Frazione terrorista di Uljanov, ma i suoi membri furono più impegnati nell'organizzazione di cellule di terroristi urbani che nell'esecuzione di gesta terroristiche.

L'organizzazione ebbe centro in Kiev con rami collaterali a Kharkov e a Kazan dal 1884 al 1892 quando il suo quartier generale si trasferì a Mosca. Sebbene non desse mai il via ad una campagna attiva, il gruppo vi si stava chiaramente preparando, fungendo da terreno d'addestramento e tenendo alto quel senso di solidarietà cospirativa che ormai era un elemento istituzionalizzato della tradizione russa. AI momento della sua dissoluzione nel 1903, questo gruppo vantava propri membri nell'*Iskra* di Lenin così come in altre organizzazioni rivoluzionarie nel sud del paese[1I5]. A quell'epoca, la maschera era ormai ritornata a nord per ricostituire i legami con la sub-cultura studentesca radicale di Pietroburgo tramite il fratello minore di Uljanov, Vladimir Lenin. Il partito bolscevico di Lenin si radicava profondamente nella tradizione rivoluzionaria specificamente russa; e rappresentava, come vedremo, non tanto un «partito di tipo nuovo», quanto la costituzione finale del partito sognato da suo fratello. Dietro la nuova maschera del marxismo stava la vecchia figura dell'intellettuale

rivoluzionario che mirava ad impossessarsi del potere politico tramite il fascino della scienza e del populismo, nonché la tattica del terrorismo.

### Anarchismo: l’eco all’estero

Il termine *anarchismo* divenne popolare in Occidente precisamente al tempo in cui i rivoluzionari russi tendevano ad allontanarlo in favore di *terrorismo.* Gli autori di gran lunga più letti in Europa sul tema del movimento rivoluzionario russo (Kropotkin e Kravčinskij) avevano lasciato la Russia quando la tattica terrorista si identificava ancora con la «disorganizzazione» del potere statale, e prima dunque che Volontà del Popolo si costituisse come una sorta di contro-stato rivoluzionario. Così essi identificarono la tattica terrorista con l’ideale anarchico — un’identificazione che sarebbe rimasta predominante in Occidente. I servizi giornalistici occidentali dalla Russia tendevano ad avallare come valore assoluto la retorica eroica, antiautoritaria, dei rivoluzionari, e di conseguenza l’anarchismo tinto di idealismo e santificato nel martirio divenne il talismano verbale per molti rivoluzionari altrimenti demoralizzati.

Molti in Occidente rimasero colpiti dal «contagio morale di gesta che scuotono l’immaginazione»[116]. Poco dopo che furono esplosi i primi colpi contro Alessandro II, nel maggio 1878, furono fatti cinque tentativi — un numero senza precedenti — per assassinare teste coronate in Europa.

Il termine «anarchico» infondeva particolare timore negli animi di coloro che erano impegnati nell’edificazione dei nuovi stati industriali di fine Ottocento, dal momento che gli anarchici vedevano nello stato centralizzato il nemico per definizione, Per la stessa ragione l’anarchismo rappresentò una nuova speranza per la generazione francese ormai profondamente delusa dalla politica: prima da un decennio di repressione repubblicana, in seguito alla *Commune,* e poi dalla decisione dei blanquisti di appoggiare la sfida portata alla

Terza repubblica dalla destra del generale Boulanger «nella speranza che costituisse il preludio ad una nuova grande crisi rivoluzionaria» [117]. Prese così il via la fatale tendenza dei rivoluzionari putschisti di sinistra a vedere nella sfida della destra all'autorità liberal-repubblicana una fase tatticamente utile e strumentabile ai fini della propria rivoluzione sociale. Questa impostazione si dimostrò vincente nel caso di Lenin, il quale vide nella sollevazione di Kornilov contro il governo Kerenskij nel settembre 1917 il «percussore» del suo moschetto rivoluzionario, Lo stesso ragionamento doveva sortire conseguenze disastrose per i comunisti tedeschi nel 1933, quando Hitler fu considerato come il Kornilov della situzione, da sfruttare tatticamente per distruggere la repubblica di Weimar.

La lotta dei rivoluzionari russi, riccamente documentata e commentata attraverso la stampa, fu sempre più identificata in Occidente con l'etichetta di anarchismo. Gli intellettuali attivisti degli anni settanta si definivano «vera», «nuova», o «giovane» intelligentsia[l18], portandosi dietro nella loro diaspora in Occidente l'immagine di un'opposizione pura ad un potere sfrenato. L'opposizione anarchica ad ogni potere costituito fu spesso guidata, in Occidente, dalle donne che già avevano svolto un ruolo importante nel movimento russo — e che spesso iniziarono una seconda carriera come mogli di dirigenti dei movimenti radicali occidentali[119]. Ma l'ideale più genuinamente anarchico fu pubblicizzato nel modo più efficace in Europa occidentale (e oltre) da tre appartenenti all'alta aristocrazia russa: Mikhail Bakunin, il principe Piotr Kropotkin, e il conte Lev Tolstoj.

Bakunin sponsorizzò l'insurrezione violenta di marca anarchica, particolarmente nell'Europa latina, durante la fine degli anni sessanta e l'inizio degli anni settanta. Kropotkin estese e intensificò la concezione teorica di Bakunin, pur attenuando i propri eccessi nichilistici all'arrivo in Francia nel 1876, l'anno della scomparsa di Bakunin. Ancor più di Bakunin, Kropotkin esercitò la sua massima influenza in Europa

occidentale anziché nel suo paese d'origine[120].

Il terzo grande aristocratico anarchico, Lev Tolstoj, diede massimo lustro al nuovo ideale rinunciando alla propria brillante carriera letteraria per ritirarsi nella tranquillità delle sue tenute agricole — rifiutando l'autorità di chiesa, stato, e di qualsiasi scienza o arte priva di fini morali. Tolstoj divenne polo d'attrazione per i molti scontenti del tardo periodo imperiale; fu «zar morale» di Russia e consigliere anarchico per chiunque gli si rivolgesse, fino alla morte avvenuta nel 1910. Fin dai tempi di George Sand e dell'*Icaria* di Cabet i romanzi erano stati veicolo degli ideali della rivoluzione sociale; ed ora l'ultimo grande ideale rivoluzionario sociale, l'anarchismo, poteva vantare la fedeltà del massimo romanziere mondiale negli ultimi trentacinque anni della sua via.

Nel glorificare un termine la cui antica accezione era squalificante, i russi non fecero che seguire i passi di Proudhon lungo un percorso già battuto nell'Europa latina da proudhonisti e bakuninisti. L'anarchismo era stato respinto per molto tempo dai rivoluzionari, i quali vi scorgevano il sinonimo di un atteggiamento conservatore, se non addirittura di provocazione [121] : Babeuf rilevava la «simpatia scandalosa» delle autorità costituite nei confronti degli anarchici[122]. L'anarchismo divenne un'etichetta rivoluzionaria positiva solo dal 1840, quando Proudhon rivendicò il termine come motivo d'orgoglio e strumento verbale polemico[123].

L'anarchismo si strutturò sulla base delle confraternite e delle alleanze che Bakunin organizzava in seno alla Prima internazionale e al di fuori di essa, venendo a rappresentare una sorta di opposizione di sinistra all'autoritarismo e al marxismo e dando vita a una serie di convegni internazionali, da quello di Ginevra del 1873 a Parigi nel 1889, durante l'interregno fra il collasso della Prima internazionale e la nascita della Seconda [124].

All'avanguardia stavano i movimenti spagnolo e italiano. La Federazione italiana della Prima internazionale sopravvisse

alla genitrice e divenne la più grossa e attiva organizzazione anarchica degli anni settanta e ottanta. A metà anni settanta contava più di 30.000 aderenti e dieci federazioni regionali in tutta Italia, compreso il regno di Sardegna[125].

Sebbene condividesse alla pari con Bakunin e Tolstoj il compito di trasmettere l'ideale anarchico, Piotr Kropotkin fu di gran lunga il suo diffusore più impegnato e fecondo fra gli intellettuali occidentali. Con l'inizio della sua lunga permanenza in Europa nel 1876, egli venne a riempire il vuoto lasciato l'anno precedente dalla dissoluzione dell'internazionale precipuamente bakuninista. Kropotkin predominò negli ultimi tre congressi annuali tenuti nella regione del Giura dagli anarchici (1878, 1879, 1880), e cominciò a coagulare un nuovo seguito internazionale attorno al suo insegnamento secondo cui «le gesta insurrezionali [...] l'esproprio violento della proprietà e la disorganizzazione dello stato» avrebbero potuto progressivamente distruggere lo stato nazionale e costituire organizzazioni comunali federative in tutta Europa. Kropotkin abbandonò in Russia il termine «populismo», e rifiutò il termine bakuniniano di «collettivismo» preferendo a entrambi quello di «anarco-comunismo» o semplicemente di «anarchismo»[126]. La sua conoscenza delle lingue europee e l'esperienza maturata sia al seguito di spedizioni scientifiche sia in avventure rivoluzionarie in Russia gli permettevano di parlare con cognizione di causa anche in Occidente. Egli dedicò le sue migliori energie non tanto alla causa rivoluzionaria russa, quanto piuttosto al movimento anarchico internazionale; il diluvio di sue pubblicazioni attrasse un seguito sempre più crescente, e il suo arresto nel 1882 lo coronò dell'opportuna aureola di martirio.

La prospettiva filosofica dell'anarchismo di Kropotkin si situava in qualche modo fra il violento ateismo di Bakunin e la religiosità nonviolenta di Tolstoj[127]. Il giornale svizzero di Kropotkin, «Le révolté», proclamava nel 1879 la «rivolta permanente con la parola, la scrittura, la spada, il fucile, la dinamite» [128]. Ma diceva anche: «Una struttura che affonda le

sue radici in secoli di storia non può essere distrutta con qualche chilogrammo di esplosivo»[129]; la sua enfasi sul mutuo soccorso e sulle cooperative di piccoli produttori suggeriva un ritorno proudhonista, pacifico, a una dimensione più umana e alla giustizia distributiva più che un attacco romantico, violento, contro l'autorità dello stato [130].

La concezione di Kropotkin dominò il movimento anarchico fin dal congresso tenutosi a Londra, il giorno della Bastiglia del 1881, alla presenza di quarantacinque delegati. Non ci sarebbe stato nessun altro congresso genuinamente anarchico prima della riunione di ottanta delegati ad Amsterdam, nell'estate del 1907, per lavori che durarono una settimana: ma per tutto il periodo fra queste due date, lo spettro di un'Internazionale Nera ossessionò l'Europa. La prolifica produzione di Kropotkin garantì rispettabilità alla proposizione secondo cui «al di fuori dell'anarchia non si dà autentica rivoluzione»[131]. D'accordo con Tolstoj sull'idea che «l'unica rivoluzione è quella che non si ferma mai», egli concepiva la lotta dell'uomo per la libertà come liberazione progressiva, razionale, da ogni autorità coercitiva.

Su questa fede antipolitica e anticompromissoria gli anarchici ottennero negli anni novanta del diciannovesimo secolo molto più successo di quanto generalmente sia ricordato. Essi ottennero, in diversa misura, l'appoggio militante o simpatizzante di più di centomila francesi[132] per la maggior parte seguaci dell'ideale pacifista di Kropotkin piuttosto che dell'affascinante «signora dinamite». Sotto molti aspetti gli anarchici predominarono nei primi congressi della Seconda internazionale, almeno fino a che non furono espulsi dai loro concorrenti statolatri, i socialdemocratici tedeschi, al congresso di Londra del 1896. L'anarchismo come simbolo divenne bersaglio di tutte le paure e le angosce dell'epoca, e in America più che altrove: l'arresto nel 1920 di due poveri anarchici italiani, Sacco e Vanzetti, e la lunga agonia procedurale che li avrebbe poi condotti sulla sedia elettrica nel 1927, simboleggiarono ritualmente il rigetto degli ideali

rivoluzionari che si erano sviluppati in America all'inizio del ventesimo secolo. «Anarchia» e «anarchismo», avrebbe ricordato più tardi Katherine Anne Porter, ispiravano «terrore, rabbia, odio»[133], sentimenti che permisero al coro della controrivoluzione di coprire il «duetto di grandi voci che raccontavano una storia tragica»[134]: Kropotkin ed Emma Goldman.

Una specie di rivoluzione anarchica si verificò nel Nuovo Mondo, proprio negli anni in cui Sacco e Vanzetti venivano inquisiti. Il luogo era uno dei più improbabili: la penisola di Patagonia, dove l'America Latina si restringe a freccia puntando verso l'Antartide. A queste latitudini, nel 1920, Antonio Soto, un fuoruscito spagnolo compagno di corso all'Accademia Militare di Toledo del futuro dittatore fascista di Spagna, Francisco Franco, guidò i *peones* cileni ed argentini in una breve e tragica avventura rivoluzionaria. Soto aveva abbandonato la carriera militare in seguito alla lettura di Tolstoj e aveva lavorato come manovratore di scena in un teatro argentino prima di spostarsi nel sud del paese per guidarvi una rivoluzione senza speranza nel nome di Bakunin, Proudhon, e Kropotkin. La sua bandiera rossa e nera fu data alle fiamme, circa quindicimila miserabili pecorai furono uccisi, e la rivoluzione anarchica poliglotta fu annientata dall'esercito argentino [135].

Il sogno russo si dissolse in questa remota frontiera della civiltà europea esattamente quando, nel 1920, moriva nella stessa Russia. Infatti, quando il nuovo governo sovietico ebbe definitivamente sconfitto l'opposizione Bianca nella guerra civile, si volse ad un'«impegnativa operazione chirurgica» nei confronti delle cospicue e variegate forze anarchiche che si erano battute al suo fianco[136]. Il grande leader anarchico ucraino Nestor Makno fu costretto all'esilio; e l'uomo che lo aveva ispirato, il vecchio Kropotkin, spirò all'inizio del 1921 a Mosca, profondamente deluso per il fatto che la nuova dittatura sovietica mostrasse «la protervia giacobina di un Babeuf»[137]. Con i capi anarchici all'estero o

defunti, nella primavera del 1921 anche l’anima anarchica venne schiacciata con la crudele repressione della rivolta anti-autoritaria dei marinai di Kronstadt e l’eliminazione dei suoi capi da parte delle autorità sovietiche.

*Note al capìtolo quattordicesimo*

1 Per questa ragione, la bomba «assomiglia più a un ciondolo magico che a un qualsiasi oggetto costruito in una fabbrica», secondo un ammiratore indiano del movimento russo, il capo del Partito del Congresso, Bai Gangadhar Tilak, nel 1908: vedi Z. Ivianskij, *Individual Terror: Concept and Typology,* in «Journal of Contemporary History», gen. 1977, p. 61.

2 Billington, *Icon,* cit., pp. 40-42.

3 R. Sohlman, *The Life of Alfred Nobel*, London, 1929, pp. 127, 181 (e anche Ivianskij, *op. cit.,* p. 60) sostiene che Nobel nutrisse fino alla fine dei suoi giorni una profonda simpatia per i radicali russi. Le realizzazioni di Ludwig Nobel (progettista della prima nave cisterna al mondo nonché delle prime auto-cisterne e del primo oleodotto in Europa) e la creazione della industria petrolifera russa sono poste in risalto in R. Tolf, *The Russian Rockefellers: the Saga of the Nobel Family and the Russian Oil Industry,* Stanford, 1977.

4 Secondo la loro sorella, il fratello maggiore di Lenin, Aleksandr Uljanov, fu influenzato in maniera decisiva da Mendeleev ancora alle scuole secondarie: vedi A. Ivanskij, *Zizn kak fakel*', 1966, p. 121; anche le pp. 136 ss. per l’impatto di Mendeleev e di altri scienziati sugli studenti rivoluzionari nella Pietroburgo degli anni ottanta.

5 R. Kantor, *Dinamit «Narodni Voli»,* in «Katorga i Ssjlka», 1929, n. 57-58, p. 120. Il capo di Volontà del Popolo incaricato del settore esplosivo parlava di «portar propaganda all’azione» *(vesti propaganda faktam)* per distinguere dalla «propagande par le fait» degli «anarchici svizzeri»: .VSiriaev nella sua deposizione del 21 lug. 1880, *Avtobiografičeskaia zapiska Stepana Siriaeva,* in «Krasnj Archiv», 1924, n. 7, p. 79.

6 Kantor, *op. cit.,* pp. 120-28.

7 Mikhail Frolenko, membro del comitato esecutivo di Volontà del Popolo, *Načalo Narodnicestva,* in «Katorga i Ssjlka», 1926, n. 24, p. 22. Ho preferito modificare la traduzione di questo passaggio come appare (con inesatto riferimento all’originale) in Ivianskij, *op. cit.,* p. 47.

8 Uno storico russo, che avrebbe più tardi incontrato il favore di Stalin, fu uno dei primi a sottolineare il ruolo fondamentale degli studenti nelle rivoluzioni del 1848 in Occidente: E. Tarie, *Rol’ Studencestva v revoliutsionnom dvizenii v Evrope v 1848 g.,* Pietroburgo, 1906. Per statistiche sulla popolazione studentesca sotto Alessandro II (il cui tasso di provenienza aristocratica era passato dal 63,5% al 43,1% nel 1875), vedi G. Sčetinina, *Universitetj i obscestvennoe dvizenie v rossii v*

*poreformennj period,* in «Istoriceskie Zapiski», 1969, n. 84, pp. 164-215, e in partic, p. 166.

A. Spitzer fornisce un'esaustiva panoramica della vasta letteratura recente sul concetto di rivolta generazionale in *The Historical Problem of Generations,* in «American Historical Review», dic. 1973, pp. 1353-1385.

9 La loro importanza nel destare la coscienza degli studenti è sottolineata in A. Gleason, *Young Russia: The Genesis of Russian Radicalism in the 1860's,* New York, 1980. Vedi anche D. Brower, *Training the Nihilist, Education and Radicalism in Tsarist Russia,* Ithaca, 1975, pp. 122 ss.; e Hegarty, *Movements,* cit.

10 K. Griewank, *Deutsche Studenten und Universitäten in der Revolution von 1848,* Weimar, 1949, in partie., pp. 55 ss. sulla «università libera» dove lavorava Kinkel; Droz, *Les révolutions allemandes de 1848,* 1957, pp. 618-620, sulla fuga di Kinkel; p. 609 sull'unico allineamento dell'esercito alla rivoluzione, nel Baden.

11 Seguo qui la correzione apportata da R. Brym *(A Note on the Raznočintsij,* in «Journal of Social History», mar. 1977, pp. 354-359) sulla svalutazione di Brower *(Training,* cit., in partic., p. 114) dell'importanza della funzione sociale delle «differenze di rango» *(raznočintsij)* nella spiegazione dell'ondata rivoluzionaria giovanile degli anni sessanta. Sul termine in sé, vedi C. Becker, *Raznochintsy: The Development of the Word and of the Concept,* in «American Slavic and East European Review», feb. 1959, pp. 63-74.

12 Brower, *op. cit.,* p. 144.

l3 *Ibidem,* p. 118.

14 Da 476 a 1026; *ibidem,* p. 121.

15 *Ibidem,* p. 137.

16 *Ibidem.*

17 R. Zelnik, *The Sunday-School Movement in Russia, 1849-1862,* in «Journal of Modern History», giu. 1965, pp. 151-170; e Ya. Abramov, *Naši voskresnje školj. Ikh prošloe i nastoiascee,* Pietroburgo, 1900.

18 W. Mathes, *Origins of Confrontation Politics in Russian Universities; Student Activism 1854-1861,* in «Canadian Slavic Studies», primavera 1968, pp. 28-45; e Hegarty, per dettagli e statistiche.

19 Citato e tradotto in Venturi, *op. cit.,* vol. II, pp. 65-76.

20 *Ibidem,* p. 78.

21 Definizione del filosofo religioso Vladimir Solov'ev, *Sobranie sočinenii,* 1911, vol. VI, p. 270.

22 Koz'min, *Iz Istorii,* cit., p. 261. Alcuni ipotizzano che i latifondisti avessero appiccato gli incendi a Pietroburgo come rappresaglia per l'emancipazione dei servi della gleba — e anche che i Tatari stessero per attaccare: vedi S. Čelišev, *Krestianskoe volnenie po povodu slukhov ozigariakh,* in «Biblioteka dlia cteniia», 1863, n. I, pp. 274, 280, 283.

23 *Giovane Russia,* come citato in Venturi, *op. cit.,* vol. II, p. 164.

24 *Ibidem.*

25 *Ibidem,* Žaičnevskij identifica questo programma con Barbès, il principale

collaboratore e associato di Blanqui negli anni trenta.

26 *Ibidem.* II resoconto di Venturi deve essere affiancato dalla versione postuma di B. Koz'min, *Iz istorii,* cit., pp. 127-345.

27 Venturi, *op. cit.,* vol. II, pp. 159-160.

28 Come era destino che fosse quasi sempre con il nuovo sciovinismo, l'appello non venne dal centro del potere imperiale, bensì dalla periferia: il trattatello di un oscuro slovacco, L'udovit Stur, esortante all'unificazione degli slavi sotto la guida russa, con Mosca capitale, lingua russa, e religione ortodossa: vedi il commento a Stur, *Slavdom and the World of the Future,* di M. Petrovič in «Journal of Central European Affairs», apr. 1952, pp. 1-19; e al Congresso di Mosca in Petrovič, *The Emergence of Russian Panslavism. 1856-1870,* New York, 1956, pp. 241-254.

29 La datazione di Venturi al 1865-1866 va rivista alla luce del materiale nuovo in R. Filippov, *Organizatsiia Isutina,* cit., pp. 50 ss.

30 Venturi, *op. cit.,* vol. II, p. 254.

31 Per i dettagli della sua cupa fanciullezza, vedi. P. Ekzempliarskij, *Selo Ivanovo V žizni Sergeia Genad'eviča Nečaeva,* in *Trudj Ivanovo-Voznesenskogo gubernskogo naučnogo obščestva kraevedeniia,* vol. IV, 1926, pp. 7 ss.

32 P. Pomper, *Nechaev and Tsaricide: The Conspiracy within the Conspiracy,* in «The Russian Review», apr. 1973, p. 130.

33 Venturi, *op. cit.,* vol. II, p. 274 e Ralli, *Sergei Grenad'evič Nečaev,* in «Bjloe», 1906, n. 7, p. 137.

34 Traduzione inglese del testo in B. Dmjtrysjn, *Imperiai Russia: A Source Book, 1700-1917,* New York, 1967, pp. 241-247. Commento e analisi in Venturi, *op. cit.,* vol. III, pp. 86 ss. cui si dovrebbe affiancare la più netta distinzione di Nečaev da Bakunin in M. Confino, *Bakunin et Nečaev. Les débuts de la rupture. Introduction à deux lettres inédites de Michel Bakunin - 2 et 9 juin 1870,* in «Cahiers du Monde Russe et Soviétique», ott.-dic. 1966, pp. 581-699. I vari tentativi di assegnare a Bakunin la paternità del Catechismo (nonché, in minor misura, a Ogarev, Tkačev, e/o Enišerlov) sono passati in rassegna e rintuzzati da A. Ivanov (*Kto avtor «katekhizisa revoliutsionera»?,* in «Novj Zurnal», 1976, n. 123, pp. 212-230). Egli conclude che l'opera «appartiene come concezione e come stile a Nečaev e a nessun altro» (p. 230). P. Pomper non prende in considerazione l'articolo di Ivanov, e insiste (infruttuosamente, a mio parere) nell'attribuire almeno parte della paternità a Bakunin: *Bakunin, Nechaev and the «Catechism of a Revolutionary»: the Case for Joint Authorship,* in «Canadian American Slavic Studies», inverno 1976, pp. 535-546.

35 Vedi il maldestro lavoro di un non meglio identificato P. H, *The Revolutionary Catechism in Four Languages* (inglese, francese, gallese e irlandese), Bath/London, 1849 (BO): «D. Qual è l'oggetto della Rivoluzione? R. La distruzione dell'esistente. D. Qual è la pretesa della rivoluzione? R. La sostituzione di cose che non possono essere». La più radicale Sezione del Sud dei decabristi impiegò la forma catechistica nel 1825 (Ivanov, *op. cit.,* p. 224). Per le origini tedesche nel diciottesimo secolo dell'uso polemico del catechismo, vedi J. Schmidt, *Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutschlands,* München, 1935.

36 Venturi, *op. cit.,* vol. II, pp. 326 ss.

37 Venturi, *ibidem,* vol. II, p. 336. Il riferimento di Tkacev nel 1865 a un passaggio della *Critica dell'Economia Politica* è accompagnato dall'affermazione

che «questa idea è ora di dominio comune per gli uomini onesti e ragionevoli, e nessun essere intelligente può seriamente obiettarvi».

Il materialismo filosofico indusse Tkacev al passaggio da una posizione riformista ad una rivoluzionaria (R. Theen, *The Political Thought of P.N. Tkachev in the 1860's. From Reform to Revolution,* in «Canadian Slavic Studies», estate 1969, pp. 200-223, in particolare p. 220, nota 69), sebbene Tkacev rimanesse ostile al marxismo (D. Hardy, *Tkacev and the Marxists,* in «Slavic Review», mar. 1970, pp. 22-34).

Oggi lo studio più completo su Tkacev è Hardy, *Peter Tkachev, the Critic as Jacobin,* Seattle, 1977. Vedi inoltre, A. Weeks, *The First Bolshevik, a Political Biography of Peter Tkachev,* New York, 1968; M. Charol, *The Unmentionable Nechaev, a Key to Bolshevism,* New York, 1961; e R. Cannae, *Aux sources de la Révolution Russe, Netchaiev du nihilisme au terrorisme,* 1961. I primi due tendono ad esaltare la congiunzione diretta con il bolscevismo; l'ultimo manca di documentazione.

38 Necaev introdusse il Marx rivoluzionario al pubblico russo quasi bruscamente: «Chiunque desideri un'esposizione teorica dettagliata della nostra concezione la potrà trovare nel Manifesto del partito comunista da noi scritto» (Venturi, *op. cit.,* vol. II, p. 311). L'attribuzione da parte di Venturi della traduzione a Bakunin è quasi certamente inesatta (B. Koz'min, *Kto bjl pervjm perevodcikom na russkij iazjk «Manifesta kommunisticeskoi Partii»?,* in «Literaturnoe Nasledstvo», LXIII (1956), pp. 700-701); ma anche l'attribuzione a Neéaev da parte di Confino *(op. cit.,* p. 615) rimane ipotetica.

39 Da *«liudi buduscego i geroi meščanstva»,* in «Delo», 1868, nn. 4 e 5, come citato in Confino, *Bakunin,* cit., p. 617.

40 Vedi l'articolo inedito di P. Pomper, *Nechaev, Lenin, and Stalin: The Psychology of Leadership,* pp. 17, 18, 38 nota 34. Pomper è incline a pensare che Neéaev avesse a che fare con esplosivi ancor prima di recarsi all'estero.

41 Pomper, *Tsaricide,* cit., p. 126; G. Bakalov, *Khristo Botev i Sergej Necaev,* in «Letopisi Marksizma», 1929, n. 9-10; e commento in Venturi, *op. cit.,* vol. II, p. 321, nota 30.

42 Dal testo del *Catechismo* in Dmytrysjn, *Imperial Russia,* cit., p. 241.

43 *Ibidem,* pp. 244-246; commento (e traduzioni della fraseologia) da Venturi, *op. cit.,* vol. II, p. 286.

44 Venturi, *op. cit.,* vol. II, p. 286; e Confino, *op. cit.,* p. 671, nota 1.

45 Un'ipotesi estrapolata da *Tsaricide,* cit., pp. 133-134, e Venturi, *op. cit.,* vol. II, pp. 305-306 e nota 46.

46 Venturi, *op. cit.,* vol. II, p. 316.

47 Suggerito da Pomper, *Nechaev, Lenin,* cit., p. 39, nota 44.

48 Questa primissima attribuzione collettiva da parte di P. Lavrovskij di Kharkov viene riprodotta e commentata nell'esaustivo studio di O. Muller, *Intelligencija, Untersuchungen zur Geschichte eines politischen Schlagwortes,* Frankfurt, 1971, p. 27. Quest'opera trascura, comunque, la ricchezza e la priorità delle accezioni polacche pur menzionando Libelt (da Wojcik), p. 395.

49 Selgunov, *Vospominaniia,* Moskwa/Pietroburgo, 1923, p. 33. Selgunov fu il primo ad eguagliare il termine a «razionalità» e «coscienza». (Pollard, *op. cit.,*

pp. 15-16).

[50] Müller, *Intelligencija,* cit., p. 293, nota 126.

[51] Pisarev, citato senza attribuzione precisa in *Bol'saia Sovetskaia Entsiklopediia* (prima ed.), vol. XXVIII, p. 609.

[52] Sul fondamentale articolo di Pisarev del 1865, *Le idee di Auguste Comte* (*Socineniia,* Pietroburgo, 1897, vol. IV, pp. 313-464) e altri materiali che introducono Comte in Russia fra la fine degli anni sessanta e l'inizio degli anni settanta del secolo scorso, vedi Billington, *Intelligentsiia,* cit., pp. 812 ss.

[53] P. Lavrov, *Istoričeskie Pis'ma,* Pietroburgo, 1906, p. 358.

[54] Vedi l'articolo scritto nel 1889 e scelto da Mikhailovskij per l'introduzione alle sue opere complete (*Sočineniia N.K. Mikhailovskago*, Pietroburgo, 1896, vol. I, p.v.). Egli riconosce la «meravigliosa intima bellezza» dei due significati in *pravda* e definisce la propria missione come ricerca «del punto in cui *pravda-istina* e *pravda-spravedlivost* [...] vadano mano nella mano, l'una arricchendo l'altra».

Mikhailovskij fu anche il primo ad usare il termine «intelligentsia russa», divulgandolo sulle sue *Lettere sull'intelligentsia russa:* vedi Billington, *Intelligentsia,* cit., p. 812.

[55] Pollard, *op. cit.,* p. 17.

[56] Citato senza preciso riferimento in Pollard, *op. cit.,* p. 18. Una frase simile si trova in Tkačev, *Izbrannje Socineniia,* 1932, vol. I, p. 282.

[57] Citazione da Tkacev, riportata inesattamente in Pollard, *op. cit.,* p. 19.

[58] Tkacev, *Izbrannje,* cit., vol. I, p. 193; vol. III, p. 91; pubblicato originariamente come *Offener Brief an Herrn F. Engels,* Zürich, 1874.

[59] Tkačev spirò dopo lunga malattia cinque anni dopo Blanqui. L'enfasi posta sulla violenza, sulla disciplina d'élite, e sull'esecuzione dei traditori manifestata sul suo principale periodico, «Nabat» (1875-1877), è stata attribuita all'influsso di un ricco patrono-collaboratore polacco, Gaspar-Mikhail Turski: D. Hardy, *The Lonely Emigré Petr Tkachev and the Russian Colony in Switzerland,* in «Russian Review», ott. 1976, pp. 400-416.

[60] *Partiinaia čestnost',* citato dalla confessione di G. Enišerlov in Pirumova, *Bakunin ili Nachaev,* cit., p. 178. La tesi della Pirumova che Enišerlov ispirasse il *Catechismo* a Nečaev sembra alquanto dubbia a Pomper *(Tsaricide,* cit., pp. 127-128), a B. Suvarin, (lettera a «Novj Zumai», dic. 1975, pp. 281-283), e a Ivanov, *Kto,* cit., p. 68.

[61] Sulla genealogia di questo termine, vedi Billington, *Intelligentsia,* cit., pp. 816-817.

[62] Su P.N. Rjbnikov vedi M. Klavenskij, *Vertepniki,* in «Katorga i Ssjlka», 1928, n. 10, pp. 18-43.

[63] Venturi, *op. cit.,* vol. II, p. 298.

[64] N. Morozov, in *evoliutsionnoe narodnicestvo*, 1964, vol. I, p. 221, citato in Brower, *op. cit.,* p. 203.

[65] Vedi D. Hecht, *Russian Radicals Look to America,* Cambridge (Mass.), 1947, pp. 196-216.

[66] Itenberg, *Dviženie,* cit., pp. 92-100, per l'impatto di questo lavoro di un vecchio funzionario governativo influenzato dai suoi contatti avuti molto tempo prima con il circolo Petraševskij.

[67] Testimonianza di un partecipante citata in M. Miller, *Ideological Conflicts in Russian Populism: the Revolutionary Manifestoes of the Chaikovsky Circle, 1869-1874,* in «Slavic Review», mar. 1970, p. 13; vedi, anche Itenberg, *op. cit.,* pp. 186-193.

[68] *Ibidem,* pp. 338-339 ss. per il caso notevole dello studente che divenne tiratore di chiatte fluviali, D.M. Rogacev. Altri credettero che lo spirito di rivolta di Razin e di Pugačev potesse di nuovo risalire dal Volga: V. Debagorij-Mokrievič, *Ot Buntarstva k terrorizmu,* Moskwa/Leningrad, 1930, vol. I, p. 159; e V. Ginev, *Narodniceskoe dviženie v srednem povolž'e,* 1966, pp. 21, 64 ss.

[69] Particolari in M. Miller, *Kropotkin,* Chicago, 1976, pp. 114-129.

[70] Il prete finse che il «Nikolaj» celebrato altri non fosse che nipote dello zar, cioè il futuro Nicola II. Vedi P. Kann, *Revoliutsionnj forum Peterburga,* in «Voprosj Istorii», 1976, n. 12, p. 198.

[71] Erano divisi in 120 «protestanti» che rifiutavano di comparire dinanzi alla corte e 73 «cattolici» che accettarono: vedi N. Troitskij, *Protsess «193-kh»,* in *Obščestvennoe dvizenie v poreformennoi Rossii* (una raccolta in onore di B. Koz'min), 1965, pp. 314-335.

[72] Yarmolinskij, *op. cit.,* pp. 197 ss.

[75] D. Field, *Rebels in the Name of the Tsar,* Boston, 1976, pp. 113-207, riporta documenti in stile narrativo.

[74] Yarmolinskij, *op. cit.,* p. 219.

[75] Definizioni di S. Kravčinskij, *Underground Russia,* New York, 1883, p. 100, il cui ammirato commento dei due uomini rimane un classico. Per quel po' che si sa di Lizogub, vedi E. Khir'iakova, *Vospominaniia i nekotorje svedeniia o Dmitrii Andreviče Lizogube,* in «Zven'ia», 1932, n. 1, pp. 482-499; e l'importante e trascurato schizzo biografico incluso nella pubblicazione ufficiale di Volontà del Popolo, attestante il ruolo centrale di questo personaggio nel convalidare la svolta al terrorismo: *Literatura sotsial no-revoliutsionnoi partii narodnoi volt,* Paris, 1905, pp. 363-374.

Lizogub fu il modello per Svetlogub nell'ottimo lavoro di Tolstoj sul terrorismo (molto sottovalutato a fronte di quelli di Dostoevskij e Turgenev): *Bozeskoe i čelovečeskoe.* Completato proprio allo scoppio della rivoluzione del 1905, il notevole romanzo di Tolstoj risale sia al Iato «divino» sia a quello «umano» del terrorismo mostrando come un dissenziente religioso (del tipo ammirato da Tolstoj) fosse ispirato dal Vangelo, che si presumeva racchiudesse l'essenza della vera fede terrorista, e come un leader rivoluzionario conseguente fosse indotto al suicidio per non aver compreso che questo ideale cristiano-anarchico era l'autentico messaggio rivoluzionario *(Sobranie Sočinenii,* 1953, vol. XIV, pp. 205-238, 339).

[76] S. Volk, *Narodnaia volta,* Moskwa/Leningrad, 1966, pp. 67-68. La fonte insostituibile per questa prima apparizione del terrorismo nel sud della Russia è Debagorij-Mokrievič, *Ot buntarstva,* cit., vol. I. Il resoconto romanzato in Kravčinskij, *Underground,* cit., pp. 70-81, può essere affiancato per contrasto con A. Ulam, *In the Name of the People,* New York, 1977, pp. 269-296; trad, it., *In nome del*

*popolo,* Milano, Garzanti, 1978, che tende ad evitare i problemi storici, concreti, dell'origine a favore dell'ipotesi generale di derivazione da Necaev. Vedi anche J. Bachman, *Recent Soviet Historiography of Russian Revolutionary Populism,* in «Slavic Review», dic. 1970, pp. 599-612.

77 Volk, *op. cit.,* p. 79.

78 *Ibidem,* pp. 69-70.

79 Aleksandr Solovev, citato in Venturi, *op. cit,* vol. III, p. 265.

80 Valutazione in Volk, *op. cit.,* p. 277.

81 *Ibidem,* pp. 254-255, per la meticolosa ricostruzione della derivazione della maggior parte dello statuto di Volontà del Popolo da quello della seconda Terra e Libertà.

82 *Ibidem,* p. 259.

83 M. Katkov, citato in Ulam, *op. cit.,* p. 341.

84 Volk, *op. cit.,* pp. 227, 255-259.

85 Nella bozza di Lizogub dall'ultimo numero della rivista «Narodnaia Volia» prima dell'assassinio dello zar, in *Literatura narodnoi voli,* cit., p. 371.

86 Vedi il lungo capitolo *The Ukrivateli,* in Kravčinskij, *Underground,* cit., pp. 166-184.

87 Vedi Kantor, *Dinamit,* cit., pp. 118-128; Volk, *op. cit.,* p. 259.

88 Citato in Venturi, *op. cit.,* vol. III, p. 352.

89 Vedi la deposizione di Ivan Emel'ianov, in «Krasnj Archiv», XL (1930), p. 184.

90 Vedi l'opera di un suo lontano parente, il futuro anarchico rivoluzionario Victor Serge, *Memoirs of a Revolutionist,* London, 1967, p. 2; trad. it. *Memorie di un rivoluzionario,* Firenze, La Nuova Italia, 1975[2].

91 J. Waciorski, *Le terrorisme politique,* 1939 (un'eccellente trattazione della storia e del vocabolario del terrorismo da parte di un giurista polacco che è stato trascurato negli studi più recenti) definisce il Comitato di Salute Pubblica come un organismo la cui convinzione era che «il terrore sia un mezzo legittimo di difesa dell'ordine istituito dalla rivoluzione; mentre il terrorismo è un metodo criminale» *(ibidem,* p. 30. I termini «terrorista», «terrorismo», e «anti-terrorismo» vennero tutti in auge solo dopo la caduta di Robespierre: vedi Brunot, *op. cit.,* vol. IX, pp. 871, 654; Frey, *Transformation,* cit., pp. 188-89).

Per dare uno sguardo a guide bibliografiche della vasta letteratura recente sul terrorismo, cfr. le opere di due scrittori sulla guerriglia: J. Bell, *Trends in Terror: the Analysis of Political Violence,* in «World Politics», apr. 1977, pp. 476-488; e W. Laquer, *Interpretations of Terrorism: Fact, Fiction, and Political Science,* in «Journal of Contemporary History», gen. 1977, pp. 1-42. Quest'ultimo include molto materiale storico e rappresenta una efficace carrellata sull'immaginario del terrorismo — come pure W. May, *Terrorism as Strategy and Ecstasy,* in «Journal of the New School for Social Research», estate 1974, pp, 277-298. Il sottovalutato studio teologico di May esplora la particolare attrazione de) vivere a contatto con la morte, del liberare «la violenza latente in tutte le cose», e del trovare compensazione all'«insoddisfacente vita rituale» della società moderna. Vedi anche M. Hutchinson, *The Concept of Revolutionary Terrorism,* in «The Journal of Conflict

Resolution», sett. 1972, pp. 383-396; e il numero speciale dedicato al terrorismo di «Stanford Journal of International Studies», primavera 1977.

Il soggetto largamente evaso della manipolazione terrorista dei media a fini politici è indagato in Y. Alexander, *Terrorism,, the Media, and the Police,* in R. Kupperman e D. Trent, *Terrorism, Threat, Reality, Response,* Stanford, 1979, pp. 331-348.

92 Marx, *Sieg der Kontrerevolution zu Wien,* nov. 1848, in *Werke,* vol. V, p. 457 (*Vittoria della Controrivoluzione a Vienna).* Corsivo nostro.

93 E. Walter, *Terror and Resistance. A Study of Political Violence,* New York Oxford, 1969, p. 9. Questo notevole studio trae conclusioni generali partendo dall'osservazione di alcune comunità primitive africane.

94 Nei suoi scritti dal carcere di fine anni settanta, Nečaev suggeriva la costituzione di un tribunale rivoluzionario segreto immediatamente dopo una rivoluzione dal quale potessero essere emanate solo due sentenze: assoluzione o morte; vedi Pomper, *Nechaev, Lenin,* cit., pp. 19-21.

95 Morozov, *Terrorističeskaia Bor'ba,* London (ma in realtà Genève) 1880, p. 8 (BM).

96 *Ibidem,* p. 11. La radicale opposizione fra i fini socialrivoluzionari e gli ideali liberali era già emersa nell'opuscolo del circolo Petraševskij edito nel 1849, *Che cos'è il socialismo?.* Qui, infatti, il socialismo era definito in «diretta opposizione al liberalismo» che a sua volta era bollato come «distruttore dell'esistenza sociale» *(Delo Petraševtsev,* cit., vol. I, p. 92).

97 Morozov considerava l'attentato della Zasulič come *tocka pereloma* della lotta russa, in seguito al quale il popolo si sarebbe mobilitato come «sbucando dal sottosuolo» (*Bor'ba,* cit., p. 5).

Nel suo tentativo di prescrivere l'atto terroristico come prova di maturità per la gioventù radicale (che egli chiamava *intelligentnaia russkaia molodež')* in un certo senso Morozov non faceva che generalizzare la sua stessa conversione dagli studi scientifici all'attivismo rivoluzionario. Vedi il suo *V Nacale itzni. Kak iz meita vjšel revolìutsìoner vmesto učenago,* .1.907, e anche la raccolta a cura di sua moglie, Ksenia Morozova, *Nikolaj Aleksandrovii Morozov. K 90-lettiiu so dnìa roideniia*, Moskwa/Leningrad, 1944. Evidentemente Morozov progettava all'inizio degli anni ottanta di scrivere una grossa storia del movimento rivoluzionario russo *(ibidem,* pp. 20-21 e, per la bibliografia, pp. 38 ss.). I materiali relativi sono stati raccolti in IA per la futura pubblicazione sotto la cura editoriale di B. Sapir.

98 Volk, *Programmée dokumentj,* ext., p. 414; e seguenti per il materiale inedito su questa connessione.

99 S. Valle, *G.G. Romanenko,* in «Katorga i Ssjlka», 1928, n. 11, pp. 39 ss.

100 *Ibidem,* pp. 38, 42, 48. *Terrorizm i rutina,* London (poi Genève) 1880, era intitolato originariamente *Terrorism and the Philistines,* e fu pubblicato sotto lo pseudonimo di «V. Tarnovskij».

101 Tutta questa terminologia e queste idee sono presenti nel proclama di A. Prjbjleva-Korba sulla loro rivista ufficiale nel 1880, sul numero di dicembre: «Narodnaia Volia», n. 4, citato in Volk, *op. cit.,* p. 366. Il termine «partito», implicante «solidarietà di pensiero» e totalità d'impegno, cominciò a rimpiazzare sempre più la parola «organizzazione» come termine basilare di Volontà del Popolo:

vedi Volk, *op. cit.,* 259; V. Tvardovskaia, *Sotsialiceskaia mjsl' Rossii na rubeže 1870-1880kh godov,* 1969, pp. 227-228.

[102] Tvardovskaia, *op. cit.,* pp. 230-231. La «lettera al popolo ucraino» scritta con ogni probabilità da Romanenko per conto del Comitato Esecutivo, cita i primi pogrom anti-ebrei come prova della crescente resistenza popolare all'oppressione del contadiname ucraino (Valk, *Romanenko,* cit., pp. 50-52); ma questa insolita nota di antisemitismo fra i primi rivoluzionari fu rintuzzata in «Narodnaia Volia», ott., n. 6.

[103] Valk, *op. cit.,* pp. 53 ss. Non esiste documento della risposta dello zar; ma l'oscillazione Destra-Sinistra già evidente in Romanenko nel suo elogio dei pogrom non fu che il preludio del suo passaggio al monarchismo dopo l'esilio in Asia centrale *(ibidem,* p. 59).

[104] L. Sternberg, *Političeskij terror v Rossii,* 1884 in IA.

[105] M. Krol', *Vospominaniia o Stemberge,* in «Katorga i Ssjlka», 1929, n. 8-9, in partie, pp. *226-228.* Esiliato per dieci anni sull'isola di Sakalin, Sternberg divenne studioso della cultura di quei luoghi e, dopo il rientro a Pietroburgo, uno dei padri fondatori della antropologia e dell'etnografia russe moderne. Vedi l'articolo commemorativo in *Sbornik muzeia antropologii i etnografi,* Leningrad, vol. VII, 1928, pp. 1-70.

[106] N. Naimark, *The Workers' Section and the Challenge of the «Young»: Narodnaia Volia, 1881-1884,* in «Russian Review», lug. 1978, pp. 286 ss. La dottrina del *fabrično-agramj terror* assomiglia per certi versi alla concomitante dottrina dell'«azione diretta» sviluppata dai sindacalisti-rivoluzionari occidentali.

[107] Nuovo materiale del 1885 da Vladimir Burtsev, il futuro agiografo della tradizione rivoluzionaria, a Kazan, citato in Naimark, *op. cit.,* p. 294.

[108] Ivanskij, *op. cit.,* pp. 143, 178-179, 186-189, e 249-273. Una delle sue prime letture illegali da ragazzo era stata quella del più estremista dei nichilisti scientisti degli anni sessanta, Pisarev *(ibidem,* pp. 117-118), e nove giorni prima della manifestazione Dobroliubov, Uljanov aveva fatto parte di un'altra delegazione in visita al satirista ed ex *Petrašcvets,* da tempo sofferente per malattia, Mikhail Saltjkov-Ščedrin.

[109] Resoconto di A. Lukaševič, ristampato in Ivanskij, *op. cit.,* pp. 288-289. Il programma di partito scritto da Uljanov in carcere differiva dalla successiva dottrina leninista per il suo insistere che l'intelligentsia come «gruppo sociale indipendente» dovesse guidare la lotta politica contro una burocrazia governativa militarizzata (anch'essa «forza sociale indipendente»): *Programma terrorističeskoi fraktsii partii «Narodnaia Volia»,* ristampato in Ivanskij, *op. cit.,* pp. 297-298. L'arma principale, il terrore, avrebbe dovuto essere «sistematico» e accompagnato da attività «propagatoria» *(propagatorskaia),* cioè qualcosa di più della mera propaganda *(ibidem,* pp. 303, 300).

Uno studio sovietico recente (I. Al'tman, *Programma gruppi AI. Uljanova,* in «Voprosij Istorii», 1977, n. 4, pp. 34-44), indica che il programma fu concepito già nel dicembre 1886, formulato però solo alla fine del febbraio 1887, e non ancora completato al momento dell'arresto di Uljanov. L'articolo tenta debolmente di sostenere la tesi più congeniale all'agiografia leninista, e cioè che il gruppo rappresentasse uno stadio ideologicamente superiore nell'evoluzione dal populismo al marxismo. Al'tman trova qualche analogia terminologica con Plekhanov, ma

poggia soprattutto sulla ripetuta attribuzione al marxismo di concetti comunque parimenti condivisi dalla tradizione blanquista.

110 Resoconto di V. Dimitrieva, in Ivanskij, *op. cit.,* p. 193.

111 *Ibidem,* p. 298 nota I e pp. 300-302 per altri commenti da parte dello zar; per la spiegazione di Uljanov sul funzionamento del proiettile razzo il 25 febbraio, vedi Al'tman *op. cit.,* p. 38.

112 Il contrasto fra uniformi e maschere nell'esercizio della violenza politica è sviluppato su esempi africani ma con implicazioni ben più vaste da Walter, *Terror,* cit., pp. 85-101.

113 Questo gruppo marginale influì profondamente sul vecchio capo della polizia zarista (Okhrana) di Kiev, successivamente segretario personale dello zar: A. Spiridovič, *Histoire du terrorisme russe, 1886-1917,* 1930, pp. 14-17.

114 Rapporto di polizia del 2 gen. 1887, in Ivanskij, *op. cit.,* p. 275; vedi anche «Istoriceskij Archiv», 1960, n. 2, p. 204 sui quasi sicuramente apolitici *kubantsij i dontsij.*

115 La trattazione fondamentale di questo gruppo misconosciuto è *Istoričeskaia zapiska o tainom obščestve «zagovorščikov»,* in «Katorga i Ssjlka», 1928, n. 12, pp. 49-58, il programma alle pp. 51-52. C'erano gli ormai abituali tre livelli di appartenenza «amorfo» *(amorfnij),* «preparatorio», e «circolo politico», questo ultimo sotto la stretta disciplina di «costitutori» (*ukrediteli*), che controllavano pure l'intero processo segreto di cooptazione dai gradi inferiori a quello superiore.

116 Citato da Kravčinskij, *Le tsarisme et la révolution,* 1886, in Waciorski, *Terrorisme,* cit., p. 37.

117 Citato in P. Hutton, *The Role of the Blanquist Party in Left-Wing Politics in France, 1879-90,* in «Journal of Modern History», giu. 1974, p. 293.

118 G Haupt, *Role de l'exil dans la diffusion de l'image de l'intelligentsia révolutionnaire,* in «Cahiers du monde Russe et Soviétique», lug.-sett. 1978, pp. 236, 245, 247.

119 Oltre all'influsso generale delle donne russe, trattato nel capitolo finale della presente opera, G. Haupt ricorda i capi della sinistra europea sposati a donne rivoluzionarie russe: Charles-Victor Jaclard in Francia, Fritz Adler in Austria, Karl Liebknecht in Germania, Filippo Turati in Italia. In particolare, Haupt sottolinea il ruolo avuto dalla moglie di Turati in Italia, sulla quale vedi A. Schiavi, *Anna Kuliscioff,* Roma, 1955.

120 Miller, *Kropotkin,* cit., pp. 156-157. Per l'opera, sovente profetica di un liberale ucraino contemporaneo che predisse l'impatto della tradizione rivoluzionaria russa sull'Occidente, vedi Mikhail Dragomanov, *Le tyrannicide en Russie et l'action de l'Europe occidentale,* Genève, 1881.

121 A differenza della maggior parte delle altre parole chiave del lessico rivoluzionario moderno, anarchia e anarchico sono termini dal significato relativamente costante, invocati da sovrani europei spaventati e/o preoccupati almeno dal tempo di Filippo il Bello. Cfr. la raccolta pubblicata dalla Fondazione Einaudi: *Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo,* Torino, 1971, p. 591.

122 Babeuf, *Pages Choisis,* cit., p. 265.

[123] Proudhon, *Oeuvres complètes*, cit., vol. I, p. 212. «Anarchismo» come ideale *avant la lettre* ha molti antesignani, e in generale la prima dottrina sistematica in merito è accreditata a William Godwin: cfr. Joll, *Anarchists,* cit., pp. 31-39; Woodcock, *Anarchism,* cit., pp. 60-93. Una prima esaltazione del termine, pressoché sconosciuta, è *The Anarchiad* del 1786, un «poema epico semi-serio dalle sponde della Wabash» di Joel Barlow e David Humphreys, John Trumbull, e Lemuel Hopkins, in cui viene salutato come una «benedizione» il presunto «regno d'anarchia» dell'America primitiva. La versione pubblicata (New Haven, 1861) è molto rara; una copia si trova alla Beinecke Library, Yale University; vedi in partie, le pp. 18 e 20.

[124] Intelligentemente affrontato in M. Nomad, *The Anarchist Tradition*, in Drachkovitch, *Internationals,* cit., pp. 69-79. L'elenco dei congressi in Miller, *Kropotkin,* cit., pp. 258-259, è più completo, dal momento che riporta anche i primi quattro congressi anarchici (1873-1877) sotto la Prima internazionale (bakuninista).

[125] Per una trattazione esaustiva, P. Masini, *Storia degli anarchici italiani da Bakunin a Malatesta (1862-1892),* Milano, 1969.

[126] Miller, *The Development of an Anarchist Ideology,* in *Kropotkin,* cit., pp. 138-147.

[127] II drammatico rifiuto da parte di Tolstoj dello stato moderno, del sistema industriale, e di ogni strumento di violenza, influì sul movimento non-violento per l'azione attraverso la «forza della verità» (*satyagraha*) guidato dal rivoluzionario più originale del terzo mondo operante nella prima parte del nostro secolo: Mahatma Gandhi. Vedi M. Markovitch, *Tolstoi et Gandhi,* 1928; K. Nag, *Tolstoy and Gandhi,* Patna, 1950. Per i rapporti antagonistici di Tolstoj con il movimento rivoluzionario in Russia, vedi E. Oberländer, *Tolstoi und die revolutionäre Bewegung,* München/Salzburg, 1965.

Tolstoj e Gandhi sono presentati come autori di un'alternativa religiosa radicale sia al marxismo sia al liberalismo da Martin Green nel suo *Tolstoy and Gandhi. An Essay in World History,* l'ultimo volume di un'importante trilogia sull'imperialismo. Questo libro, perfezionato nell'anno 1980-1981 presso il Woodrow Wilson International Center for Scholars, ritorna sulle figure chiave del primo volume della trilogia, *The Challenge of the Mahatmas,* New York, 1978.

[128] Citato in Joll, *Anarchists,* cit., p. 127.

[129] Citato da «La Révolte», 18-24 mar. 1894, in Miller, *op. cit.,* p. 174.

[130] Le anticipazioni di Kropotkin rispetto a critici sociali successivi come Paul Goodman, Louis Mumford e altri sono elencate in Miller, *op. cit.,* pp. 195-196.

[131] Citato da *Le Gouvernement révolutionnaire,* in *Paroles d'une révolté,* 1885, in Miller, *op. cit.,* p. 192.

[132] Stime estrapolate dall'importantissimo studio di J. Maitron, *Le Mouvement anarchiste en France,* 1976, vol. I, da J. Joll, in «Times Literary Supplement», 10 sett. 1976, p. 1092.

[133] K. Porter, *The Never-Ending Wrong,* in «Atlantic», giu. 1977, p. 39.

[134] *Ibidem,* p. 64.

[135] O, Bayer, *Los Vengadores de la Patagonia Tragica,* Buenos Aires, 1972, 3 voll., meticolosamente recensito da B. Chatwin, in «Times Literary Supplement»,

31 die. 1976, pp. 1635-1636. Per la sostanziosa influenza anarchica in Brasile, vedi J. Dulles, *Anarchists and Communists in Brazil, 1900-1935,* Austin, 1973.

136 Avrich, *Anarchists,* cit., p. 222, e più in generale, pp. 204-223.

137 Kropotkin, citato in *ibidem,* p. 226. Vedi anche Avrich (a cura di), *The Anarchists in the Russian Revolution,* Ithaca, 1973; trad. it. *Gli anarchici nella rivoluzione russa,* Milano, La Salamandra, 1976. Tutto quello che rimase furono gruppi minuscoli come gli anarchici-biocosmisti, che professarono un appoggio totale allo stato sovietico e si impegnarono a mettere in pratica i loro esperimenti sociali «nello spazio interplanetario ma non sul territorio sovietico» (G. Maximoff, *The Guillotine at Work: Twenty Years of Terror in Russia,* Chicago, 1940, p. 362; Avrich, *op. cit.,* p. 231). Ci fu anche, tuttavia, un movimento pacifista di anarchici tolstoisti in seno all'Unione Sovietica ben più consistente di quanto ci si sia mai resi conto; la sua storia è attualmente in fase di stesura presso il Woodrow Wilson Center a cura di M. Popovskij sulla base di nuovo materiale di provenienza sovietica *(The Peasant Disciples of Tolstoy: 1918-1977).*

# XV

## Il sindacalismo rivoluzionario

Il mondo latino e quello anglofono vissero una violenta impennata dell'attività rivoluzionaria a cavallo fra Otto e Novecento. In queste aree non si erano prodotti né un meccanismo politico tanto massiccio quanto il partito socialdemocratico tedesco, né intellettuali rivoluzionari tanto impegnati quanto i russi. Piuttosto, in queste stesse aree l'incremento della violenza operaia produsse un fenomeno nuovo definibile come sindacalismo rivoluzionario: e cioè il collegamento fra sindacati operai e azione di massa per la creazione di un nuovo ordine sociale.

Può sembrare strano e anche paradossale che la violenza operaia e il sindacalismo rivoluzionario fiorissero particolarmente in quelle società nelle quali erano più salde le istituzioni della proprietà privata e del governo parlamentare: la Francia repubblicana, l'Italia di recente indipendenza, e (seppure in minor misura) i Paesi Bassi, l'Inghilterra e gli Stati Uniti. La tradizione sindacalista rivesti minore importanza all'interno delle monarchie conservatrici di Austria, Prussia e Russia.

Il sindacalismo rivoluzionario sorse in nazioni relativamente liberali in parte proprio per la loro tolleranza delle nuove forme di associazione della classe operaia: in queste situazioni, gli operai avevano respinto i valori e le istituzioni di una borghesia il cui potere era comunque ormai stabilmente insediato ai massimi vertici dell'edificio statale. Ma il sindacalismo rivoluzionario esprimeva anche un malessere

profondo riguardo agli stessi valori liberali e forse anche riguardo alla cultura politica occidentale in generale: il desiderio di farsi valere violentemente in seno, se non contro, al nuovo ethos industriale e ai suoi indirizzi «progressisti».

La violenza operaia fu quindi solo una parte del problema generale della violenza all'interno delle nazioni dell'Occidente industrializzato. Nel periodo fra il 1871 e il 1914 il moderno stato europeo si assicurò un monopolio pressoché assoluto nell'esercizio della violenza all'interno dei propri confini. Una tale concentrazione di potere era implicita nella stessa concezione di stato secolare totalmente sovrano e territorialmente definito; ma gli stati industriali liberali sperimentavano anche una particolare tensione morale fra il loro monopolio della potenza fisica e il ribadito pluralismo dei valori e delle istituzioni che li fondavano. La tensione, come il potere, era di tipo nuovo; e i dirigenti politici tendevano semplicemente a proiettare sia il potere sia il problema all'esterno piuttosto che tentare di risolvere la contraddizione all'interno. Si veniva così a creare il bisogno psicologico di un «nuovo imperialismo», basato su motivazioni di ordine economico e ideologico. Ma l'imperialismo serviva solo a incanalare — e non a domare — le nuove forme di violenza che lo stato si trovava a dover gestire: si trattava di un gioco pericoloso, perché gli imperativi erano territoriali, e non categorici. I giocatori esaurirono ben presto gli spazi che potevano essere facilmente strappati ad abitanti indigeni e divisi fra i conquistatori, e nel 1914 la contesa si ripresentò nelle terre di nessuno da sempre disputate fra le potenze europee — i Balcani, le regioni baltiche, il confine franco-tedesco. La violenza, da tanto latente, ruppe con fragore gli argini: il fuoco delle mitragliatrici e di immensi parchi d'artiglieria, e l'impiego diffuso di gas tossici fecero a pezzi la società europea nella guerra del 1914-1918.

Ben prima che Oswald Spengler pubblicasse il suo *Tramonto dell'Occidente* nel 1919, gli europei avevano cominciato a pensare a se stessi come a decadenti romani in attesa della propria fine. In *Chìtral*, *Beau Geste,* e altri simili lavori di tardo

Ottocento, l’Europa aveva riscoperto il tema rinascimentale degli individui solitari portatori di valori superiori schiacciati dall’insidia dei barbari — «un tema che era stato quasi del tutto trascurato nella letteratura europea dal Rinascimento in poi»[1]. Il fondatore dell’Esercito della Salvezza sosteneva che «il cuore delle tenebre» non stava in Africa, bensì «nell’Inghilterra più oscura»[2]. La sua «soluzione» della nefasta influenza urbana era di provvedere alla carità materiale diretta ai più bisognosi infondendo loro nel contempo una nuova forza spirituale. Il massimo commediografo dell’Inghilterra tardo-vittoriana, George Bernard Shaw, puntò invece sulla strada della rivoluzione, sottraendo il maggiore Barbara all’esercito della salvezza per arruolarlo in quello del socialismo[3]. Le reclute di rincalzo non furono garantite tanto dalla progressista, nonviolenta società fabiana di Shaw, quanto piuttosto dalla nuova ondata di agitazione organizzata di classe di cui fu emblematico il grande sciopero dei portuali londinesi nel 1889.

A quell’epoca, i movimenti sindacalisti rivoluzionari erano ormai pienamente sbocciati in Francia, Italia e Spagna; questa corrente rivoluzionaria aveva raggiunto le frontiere occidentali e orientali della civiltà europea tramite gli Industriai Workers of the World (Iww) in America e i socialisti rivoluzionari in Russia. È necessario indagare questo potente e nuovo movimento nel suo habitat d’origine in Occidente — considerando il suo impatto sulla carriera iniziale di Mussolini, prima di volgerci di nuovo all’insurrezione rivoluzionaria in Russia e a Lenin.

## *Lo «sciopero generale»*

I sindacati moderni non erano inizialmente — e comunque non sono mai stati essenzialmente — rivoluzionari; e neppure la violenza era motivo centrale nei sindacati, i quali si svilupparono gradualmente fra operai specializzati, cioè su basi

professionali.

La depressione economica della metà degli anni settanta generò un'organizzazione sindacale di tipo più militante, che si sviluppò in Gran Bretagna e Francia quando i sindacati divennero pienamente legali, rispettivamente nel 1876 e 1884[4]. Questo «nuovo sindacalismo» di lavoratori non professionalizzati o semi-professionalizzati nelle grosse concentrazioni industriali, nelle miniere, e nel settore dei trasporti ottenne notorietà e fiducia nella propria forza con il successo dello sciopero dei portuali a Londra nel 1889. La successiva rapida crescita di sindacati industriali su larga scala in tutta Europa e in America fu strettamente correlata al maggior uso dello sciopero a fini rivoluzionari: infatti, i nuovi militanti utilizzavano lo sciopero come arma contro l'«aristocrazia operaia» in seno ai sindacati più vecchi e come strumento per elevare la coscienza rivoluzionaria delle masse.

La grande illusione era di sfondare tramite lo sciopero generale — un atto collettivo di resistenza da parte di una classe operaia unita che avrebbe portato al rovesciamento del dominio sia economico che politico della borghesia. Così come la maggior parte delle idee fondamentali della moderna tradizione rivoluzionaria, il concetto trae le sue origini dalla rivoluzione francese. Fu Sylvain Maréchal che nel 1788 ebbe per primo l'idea di unificare la protesta proletaria contro l'organizzazione economica e politica della società moderna. Maréchal parlava di «imperativo della fermata collettiva delle forze produttive» da parte «della classe più numerosa»[5].

L'idea dello sciopero generale nacque innanzitutto in seno alla classe operaia inglese, cioè nel paese in cui era più sviluppata la rivoluzione industriale. Nel 1792, il calzolaio scozzese Thomas Hardy diede vita ad una Corresponding Society londinese, che ben presto ebbe sezioni nei centri manifatturieri delle Midlands e in Scozia; la si potrebbe definire «primo movimento politico indipendente della classe operaia nella storia»[6]. Nel 1795, quando gran parte dei suoi dirigenti era in prigione, l'associazione vantava 80.000 membri,

e nell’ottobre dello stesso anno fu in grado di mobilitare 150.000 operai per manifestare contro Pitt e la sua guerra contro la Francia rivoluzionaria; poi l’associazionismo continuò a diffondersi attraverso gli United Irishmen, che stesero piani di un’invasione di massa per liberare l’Irlanda con l’aiuto delle forze armate rivoluzionarie francesi.

Parte della classe operaia si rivoltò direttamente contro le macchine del nuovo sistema industriale durante gli ultimi anni delle guerre napoleoniche. Il movimento luddista, che si distingueva nello sfasciare i nuovi macchinari tessili, si diffuse rapidamente dal suo luogo di origine a Nottingham, nel 1811, e la sua repressione non fece che innescare una violenza ancor più sistematica e organizzata da parte di artigiani scavalcati dalle nuove tecnologie. Già nel 1817 questi ultimi parlavano in Gran Bretagna di sciopero generale. Il termine fu poi divulgato negli anni trenta a Manchester da un tipografo irlandese[7], e divenne il soggetto di un notevole lavoro teorico scritto da William Benbow, un prete anticonformista che sarebbe diventato proprietario di una caffetteria a Londra[8]. Il primo tentativo di uno sciopero del genere in una nazione industriale si verificò nel 1842 in Gran Bretagna, e fu guidato da uno che da ragazzo aveva assistito a Peterloo nel 1819 al massacro di pacifici dimostranti operai, e aveva poi barattato il telaio a mano del padre per un telaio meccanico e un misero salario in fabbrica[9].

Uno sciopero generale più cospicuo fu dichiarato a Barcellona nell’estate del 1855. Qui come altrove la classe operaia stava progressivamente passando dalla violenza locale, particolarista, alla violenza organizzata, associativa; e lo sciopero di Barcellona venne guidato da una nuova organizzazione, illegale e ancora segreta, dei lavoratori, la Union de Clases, con parole d’ordine come «unità o morte» e la proposta di una milizia popolare [10]. Questa *huelga generai* rappresentò il modello di quella che sarebbe poi diventata una vigorosa tradizione del sindacalismo rivoluzionario spagnolo. L’azione diretta antipolitica e anticentralizzatrice avrebbe

continuato ad eccitare i lavoratori spagnoli — e catalani in particolare — dall'epoca della loro entusiastica adesione alle idee bakuniniane (con un movimento anarchico negli anni settanta del diciannovesimo secolo valutabile in cinquantamila aderenti) fino alla formazione nella Barcellona del 1936 di un'apparente contraddizione in termini: un governo anarchico [11].

Nei suoi ultimi anni, Proudhon insegnò all'Europa latina che lo sciopero generale doveva essere l'arma centrale di un movimento politico superiore, che avrebbe condotto a ciò che alla fine lui chiamò «la nuova democrazia». La partecipazione elettorale avrebbe dovuto essere boicottata a favore dello sviluppo di un nuovo ethos di autonomia sulle questioni concrete, «la semplicità democratica» della vita quotidiana, e la preparazione di una trasformazione radicale della società tramite un massiccio boicottaggio di tutte le strutture istituzionali borghesi. L'ingegnoso Girardin, allora vicino a Proudhon, aveva suggerito il 3 dicembre 1851, il giorno dopo il colpo di stato di Napoleone III, che l'unica risposta efficace sarebbe stata non tanto la resistenza armata quanto uno «sciopero universale»[12]. Forti dell'autorevolezza di Proudhon, i francesi sostennero in occasione dei primi congressi della Prima internazionale che uno sciopero del genere fosse funzionale a obiettivi pacifisti e riformisti, e i belgi sostennero al congresso di Basilea che i consigli locali dei lavoratori e una Camera nazionale del Lavoro potessero «prendere il posto dell'attuale governo» [13]. Un esule polacco legò l'idea di sciopero all'esigenza di una tattica più militante in un opuscolo scritto per gli operai francesi nel 1869, «La grève» [14]; e furono compiuti tentativi di lanciare uno sciopero generale contro la guerra franco-prussiana [15].

Questa concezione fu ripresa nel 1871 dall'anti-parlamentare e anti-marxista «circolare di Sonvillier» della Federazione del Giura, che espresse opposizione al «socialismo politico» e ad ogni forma di potere statale. Essa vedeva nell'emergente movimento sindacale (*syndicat*) qualcosa di più

di «un fenomeno transitorio legato alla durata della società capitalista»: il sindacalismo era l'«ideale culturale» che mancava ancora al socialismo, e rappresentava «l'embrione dell'economia socialista del futuro, la scuola elementare del socialismo stesso»[16]. Lo sciopero generale assegnava un'identità concreta al nascente movimento sindacale francese. Fatto ancor più importante, lo sciopero manteneva fra i lavoratori il senso dell'esistenza di una tradizione rivoluzionaria specificamente francese: esso correggeva la deviazione, intrapresa in seguito alla sconfitta della Comune di Parigi, sia verso il riformismo stile inglese di un Paul Brousse sia verso i «possibilisti» [17] o il marxismo dottrinario del «collettivismo rivoluzionario» di Jules Guesde[18].

Ciò che diede una spinta rivoluzionaria di tipo nuovo alle unioni sindacali fu la solidarietà geografica che riuscirono a stabilire — a cominciare dagli operai tessili di Catalogna negli anni settanta. Anziché organizzare i lavoratori secondo mestiere o professione, gli spagnoli settentrionali organizzarono tutti i mestieri e le professioni in unità locali di area che dovevano costituire il potere territoriale di base per lo svolgimento di «una funzione educativa nel presente» in prospettiva della «funzione esecutiva nella società rivoluzionaria del domani»[19]. Una formula analoga cominciò ad apparire in Italia (camere del lavoro) e in particolare in Francia (*bourses du travail)* che ben presto divenne il centro del movimento sindacalista.

I sindacalisti francesi furono colpiti dal vigore degli scioperi americani a solidarietà degli anarchici giustiziati dopo i disordini di Haymarket del 1886. Nel 1887 fu costituita a Parigi la prima *bourse du travail,* e nel 1888 il congresso di Bordeaux dei sindacati francesi sposò la tattica dello sciopero generale equiparandolo alla rivoluzione sociale. Lo sciopero generale rivoluzionario divenne punto di coagulo per il consolidamento formale della Confederazione Generale francese del Lavoro (Cgt) verso la fine degli anni novanta. Al congresso di Marsiglia del 1892, Aristide Briand sostenne che lo «sciopero universale»

rappresentasse una «forza legale» e non una «manifestazione di violenza»[20]. Man mano si intensificava l'attività degli scioperanti, si sviluppò l'idea che lo sciopero generale potesse svilupparsi spontaneamente da qualche incidente particolare e progredire in rivoluzione. Un delegato delle ferrovie al congresso della Cgt del 1896 insisteva che: «Lo sciopero generale sarà la rivoluzione , pacifica o meno»[21].

Ammesso che si possa indicare un leader di qualcosa di tanto anticentralistico come il sindacalismo rivoluzionario francese, questi era Fernand Pelloutier. Questo giovane giornalista passionale dominò l'immaginazione rivoluzionaria della classe operaia francese dal tempo in cui divenne segretario della nuova Fédération des Bourses du Travail nel 1895, fino a che morì nel proprio studio all'età di trentatrè anni nel 1901.

Dei tanti intellettuali borghesi che aspirarono alla guida del movimento rivoluzionario nel diciannovesimo secolo, Pelloutier fu probabilmente quello che compì lo sforzo più tenace per studiare e comprendere le reali condizioni di vita della classe operaia[22] tanto da giungere molto prossimo a colmare la frattura strutturale fra intellettuali e lavoratori. Il suo *Rivoluzione tramite sciopero generale* [23] del 1892 esortava all'azione diretta per coagulare questi due elementi in un comune sforzo di creazione di un nuovo ethos e di una nuova società.

Le Bourses du Travail rappresentavano una nuova forma di autogoverno operaio che sorti immediate funzioni pedagogiche e potenzialmente politiche, come nel caso delle organizzazioni sindacali catalane. Pelloutier tentò di trasformare le camere del lavoro da semplici centri di mutuo soccorso e contro-informazione in una sorta di contro-governo territoriale creato e gestito dai lavoratori. Forse solo l'1,25% dei lavoratori francesi venne direttamente coinvolto nelle Bourses[24]; ma nondimeno, queste dominarono l'orizzonte proletario in Francia, tenendo vivala prospettiva di un ordinamento sociale alternativo. Con la morte di Pelloutier nel 1901, il sindacalismo

rivoluzionario perse il suo leader più dinamico ed efficiente; ma le concezioni dell'organizzazione raggiunsero un consenso ancor più vasto quando essa confluì nella Cgt.

Alla svolta del secolo l'arma dello sciopero dilagò in tutta l'Europa industriale.

Ma il sindacalismo rivoluzionario fu essenzialmente un prodotto dell'Europa latina. Lo sciopero generale di una settimana che vide per le strade di Barcellona 150.000 operai nel 1902, fu seguito da uno sciopero ancor più ambizioso in Italia nel 1904 : i nuovi sindacalisti di Spagna e Italia dimostravano di imparare in fretta dalla Francia.

All'inizio del ventesimo secolo, la Francia divenne il centro del sindacalismo rivoluzionario[25], producendo più scioperanti che l'Inghilterra o la Germania[26], una serie di successi senza precedenti in grossi scioperi[27], e un insieme di nuove tecniche per l'azione diretta comprendenti lo sciopero selvaggio *{la grève tournante,* che fermava la produzione con pause prestabilite senza abbandonare il lavoro), il sabotaggio[28], e il boicottaggio dei prodotti finiti.

Il principale teorico del sindacalismo francese dopo la scomparsa di Pelloutier fu un altro giornalista borghese e funzionario della Cgt, Emile Pouget. In opere come L'*ABC della rivoluzione* e *Come faremo la rivoluzione,* espose le tecniche che a suo parere avrebbero permesso di paralizzare lo stato moderno senza usare armi. Egli sosteneva che lo stato non potesse sorvegliare gli ormai immensi sistemi di comunicazione e trasporti dai quali dipendeva, e che lo sprone morale di una *prise de possession* da parte dei lavoratori avrebbe indotto l'esercito o a raggiungere i propri fratelli scioperanti — o, se costretto al fuoco dai superiori, a ribellarsi contro questi ultimi. Pouget seguiva Proudhon nel rifiutare strategie parlamentari e dogmi intellettuali — in particolare il socialismo che «cerca sempre di avvicinare la rivoluzione sui binari dello stato»[29]. Tuttavia, andò oltre Proudhon, battendosi per l'emancipazione delle donne e dando un quadro esplicito della società post-rivoluzionaria, secondo il quale un «congresso

federale» avrebbe dovuto sancire il decentramento spontaneo di ogni autorità realizzato nel corso del processo rivoluzionario. Era necessario assicurare la libertà da ogni pregiudizio tramite un sistema pedagogico che escludesse lo studio del passato e comprendesse soltanto educazione fisica e le scienze esatte. La nuova società doveva essere fondata non su di un'altra Dichiarazione dei diritti dell'uomo, bensì sull'«assoluto rispetto dei diritti del bambino»[30].

Il sindacalismo rivoluzionario si vantava di ignorare del tutto l'ambito politico. Ma le notizie del successo dello sciopero generale nazionale in Russia durante il 1905 e il passaggio, più o meno nello stesso periodo, dei punti più caldi della lotta operaia dalla Francia settentrionale alla regione parigina faceva ipotizzare ad alcuni che Parigi stessa potesse ancora una volta essere il centro della rivoluzione a venire[31].

Per quanto profondamente proudhonista e antideologico, il sindacalismo francese produsse un teorico di prim'ordine come Georges Sorel, il quale tentò di ispirare gli operai con il suo richiamo all'eroismo e al mito dello sciopero generale che avrebbe dovuto trascendere la *gymnastique révolutionnaire* della Cgt[32].

Sorel era figlio di un borghese monarchico di Normandia e cugino di un grande storico della rivoluzione francese, Albert Sorel. Fino all'età di quarantacinque anni, egli fu un ingegnere civile semisconosciuto, si occupò della manutenzione di ponti e strade e sviluppò un profondo disprezzo per la vita politica della Terza repubblica. I suoi primi due libri apparvero nel 1889, con tesi sull'eroismo e l'etica tribali del Vecchio Testamento come antidoto al crudo utilitarismo della sua epoca e con un plauso alla morte di Socrate, definita giusta ricompensa per il razionalismo corrosivo e antisociale del filosofo[33].

Nel 1892, ottenuta una pensione governativa, cominciò una nuova carriera come critico sociale e filosofo in capo del sindacalismo. Per quanto molto più profondamente influenzato da Proudhon[34], egli abbracciò il marxismo come antidoto

radicale per lo scetticismo dell'epoca e come dottrina che indicasse nel proletariato «qualcosa degno di sopravvivere» in un'epoca di corruzione [35]. Il suo odio per la società borghese era ancor più intenso di quello di Marx, e si tingeva di disprezzo estetizzante. Sorel vedeva infatti solo un mondo decadente di gruppi d'interesse esclusivi, di intellettuali autocompiaciuti, e di capipopolo venali che razionalizzavano la loro assoluta mancanza di convinzione in una retorica pacifista. Così, gli inglesi venivano insultati per trattare le guerre come gare atletiche; i francesi per soccombere ad un arido razionalismo facilmente strumentalizzato dalla Terza repubblica. Sorel respingeva poi l'eredità illuminista tradizionalmente rispettata dai rivoluzionari francesi, e l'«illusione di progresso» che aveva indotto i francesi ad idolatrare lo stato e gli operai ad impegnarsi in contese politiche insignificanti [36].

Sorel indicò un'alternativa nella *bourse du travail* proletaria, che era «un fatto di coscienza, anziché uno strumento di governo» [37]. I sindacati che si formarono attorno alle *bourses* e gli operai direttamente interessati all'attività di sciopero garantivano un'alternativa eroica alla politica borghese. Il proletariato come classe era l'unica speranza di rigenerazione di una società in cui le classi dominanti erano decadenti, la borghesia filistea, e le classi lavoratrici preda permanente della retorica o di ambiziosi giacobini o di reazionari cattolici.

Per adempiere alla sua missione, il proletariato avrebbe dovuto puntare sul pessimismo rivoluzionario anziché sull'ottimismo progressista: sulla convinzione eroica, passionale, che qualcosa *deve accadere* piuttosto che sulla tesi meschina e intellettuale che comunque qualcosa *accadrà.* Credere nello sviluppo armonioso e nella pace sociale significa porsi allo stesso livello della borghesia decadente, e per evitare questa degradazione il proletariato deve basarsi esclusivamente su di un mito: sul «pessimismo armato», capace di ispirare gesta eroiche come quelle dei primi cristiani e dei primi calvinisti. Questi, credendo nella completa dannazione

del mondo, si fecero forti di una «volontà di redenzione» che cambiò tutta la situazione esistente «da cima a fondo» prima che lo spirito critico e l'ottimismo pallido dell'Illuminismo trasformassero il calvinismo «in un cristianesimo infiacchito»[38].

L'impegno religioso era dunque una «necessaria impostura» nelle cose umane[39], e il mito redentore del proletariato in un'epoca post-religiosa era il «grande sciopero generale proletario». Non si trattava né di uno sciopero economico (per miglioramenti di ordine materiale) né di uno sciopero politico (subordinato cioè a fini d'ambizione). Sorel descrive lo sciopero generale proletario semplicemente come un «mito»[40]; e mito per Sorel era «un potere che agita l'anima [...] una visione di vita»[41], che il proletariato poteva mantenere solo respingendo ogni tentazione «di imitare la borghesia»[42]. La lotta di classe era il più essenziale e dimenticato dei concetti marxiani[43], la forma propria della battaglia proletaria per l'uomo contemporaneo, e la fonte indispensabile di *élan vital* per il proletariato rivoluzionario. Proprio perché *non* si trattava di corpi politici, *bourses du travail* e *syndicats* potevano e dovevano guidare la rivoluzione. Gli operai dovevano convincersi che un imminente sciopero generale proletario avrebbe del tutto soppiantato l'ordine politico esistente; ma il pericolo era che questo evento messianico potesse essere stravolto in «sciopero generale politico» controllato da politici che cercassero di prendere possesso delle istituzioni borghesi di governo (o anche di entrarvi a far parte)[44].

L'ingrediente indispensabile era la violenza: il «rito di passaggio» cavalleresco per il proletariato sulla strada del potere, la «chiara e brutale espressione della guerra di classe»[45], che avrebbe chiarito le cose polarizzando la società in due campi ben distinti. Il capitalismo «attualmente instupidito dall'umanitarismo» avrebbe recuperato «le qualità bellicose che possedeva un tempo»[46], e il proletariato avrebbe

fatto quadrato con l’entusiasmo dei crociati medievali. Così, tramite Sorel, le idee della vecchia Sinistra divennero inintenzionalmente le armi della nuova Destra; dopo il bagno di sangue della Prima guerra mondiale, la violenza sublime che Sorel aveva invocato per i sindacalisti divenne bagaglio integrante del movimento fascista.

Ma l’esempio più eclatante di mutazione dalla vecchia sinistra alla nuova destra capitò in Italia, dove dal caos e dai disordini sindacalisti post-bellici si generò il primo regime fascista dell’epoca contemporanea. La sua guida — e il padre fondatore della moderna destra radicale — fu un ex socialista di sinistra e ammiratore indefesso di Lenin: Benito Mussolini.

## *La mutazione fascista*

L’Italia svolse una funzione particolare nell’età delle lotte del lavoro in Europa. Nel paese esistevano venerabili tradizioni di violenza rivoluzionaria; e gli anarchici, che proprio in Italia avevano lanciato il programma di «propaganda con l’azione»[47], concorsero più che in altri paesi ad organizzare lo sciopero generale del 1904. Esso ebbe la partecipazione più vasta mai registrata fino a quell’epoca[48], con più di un milione di operai. L’appello dei sindacalisti all’azione diretta al di fuori dell’arena politica aveva un particolare successo in Italia dove le istituzioni parlamentari e i partiti non godevano di profonda e radicata fiducia. Lo sciopero generale del 1911 in Italia contro l’invasione su Tripoli fu la messa in pratica dell’originaria idea sindacalista degli anni novanta del secolo precedente: uno sciopero all’interno in opposizione alla guerra all’estero. L’ultimo congresso della Seconda internazionale (Basilea, 1913) registrò molti voti a favore dell’azione proletaria internazionale combinata contro qualsiasi guerra a venire, e gli italiani misero più seriamente di tutti in pratica questa impostazione organizzando nel giugno del 1914 l’ultimo

grande sciopero generale prima del conflitto mondiale [49]. Per quanto limitato ad una sola, tumultuosa settimana, lo sciopero concorse a mantenere per il momento estranea l’Italia (unica fra le maggiori potenze europee) dalla guerra che dilagò il mese successivo.

L’agitazione a favore dell’intervento italiano cominciò proprio fra i sindacalisti rivoluzionari, i quali temevano che la Francia rivoluzionaria potesse essere sconfitta e l’Austria reazionaria fosse di conseguenza incoraggiata ad invadere l’Italia. La passione sindacalista per il mito eroico e l’azione diretta coniugò fatalmente la vecchia sinistra e la nuova destra. Nell’agitazione per l’intervento del loro paese, i sindacalisti italiani concorsero alla formazione dei «fasci per l’azione rivoluzionaria», il cui programma vedeva guerra e rivoluzione come momenti di un unico processo di liberazione del paese sia dalle istituzioni monarchiche sia dal governo parlamentare. I sindacalisti italiani ripresero gli sforzi di Sorel in Francia negli anni immediatamente pre-bellici per combinare le forze sindacaliste e nazionaliste in opposizione alla democrazia borghese[50].

Mussolini fu letteralmente battezzato nella tradizione rivoluzionaria: suo padre, un fabbro radicale, gli diede il nome del rivoluzionario nazionale messicano Benito Juarez. Il giovane divenne socialista rivoluzionario, e come marxista militante trascorse parte della gioventù rifugiato in Svizzera. Nel 1908, all’età di venticinque anni, divenne redattore di un giornale del Partito socialista, «La lotta di classe». Nel 1911 trascorse cinque mesi in carcere per avere manifestato contro la conquista italiana della Libia; e nel dicembre dell’anno seguente divenne redattore dell’organo ufficiale del Partito socialista, l’«Avanti!», che con la collaborazione dell’anarchica russa Angelica Balabanov trasformò in foglio rivoluzionario militante con tendenze sindacaliste.

La sua attività giornalistica come capo di un organo ufficiale di partito ricorda quella di Lenin un decennio prima. Come Lenin, Mussolini sfruttò la sua posizione editoriale per

determinare una linea politica generale; proprio come Lenin aveva attaccato il «cretinismo parlamentare» (sull'«Iskra» e sul «Vpered», che pure significa «Avanti»), così Mussolini ridicolizzò sull'«Avanti!» le illusioni parlamentari di militanti socialisti minori. Mussolini diede anche alla luce una rivista teorica, «Utopia»[51], per contribuire alla formazione di una «cultura socialista» — anche qui ripercorrendo le tappe leniniane di fondazione di una rivista ideologica (originariamente «Zaria», poi «Bol'ševik», oggi «Kommunist») a complemento dell'informazione quotidiana del foglio di partito («Iskra», poi «Pravda»).

Naturalmente Mussolini si distinse radicalmente da Lenin per la scelta dell'interventismo militante nella Prima guerra mondiale. Egli fu di conseguenza espulso dal Partito socialista, nell'ottobre del 1914, e il mese seguente fondò il suo più celebre giornale, «Il Popolo d'Italia», sulle cui colonne forgiò la sua sintesi di sindacalismo e nazionalismo. La sua tesi era che la guerra a fianco degli alleati avrebbe portato sia alla sconfitta dell'impero tedesco, reazionario, sia alla mobilitazione delle masse per l'azione diretta contro l'ormai sterile dominio liberale della borghesia: chiunque temesse di «andare a battersi in trincea» non sarebbe mai sceso «per le strade il giorno della battaglia decisiva». Era giunta l'ora di «gridare ad alta voce» qualcosa «che io non mi sarei mai azzardato a pronunciare in tempi normali», quella «tremenda e affascinante parola: Guerra!»[52]. La sua definizione della guerra come «miracolo» che avrebbe posto termine al vecchio ordine e creato le condizioni per il nuovo anticipava direttamente l'imminente totalitarismo, ma riecheggiava anche l'originario romanticismo dell'era napoleonica e delle guerre rivoluzionarie con la sua «politica del miracoloso».

La debole democrazia liberale che emerse in Italia dalla guerra dovette fronteggiare sfide rivoluzionarie sia da parte dei sindacalisti con l'occupazione delle fabbriche, sia da parte del nuovo partito rivoluzionario che Mussolini aveva creato

trasformando i sindacalisti «fasci d’azione rivoluzionaria» nei nuovi «fasci italiani di combattimento». I simboli centrali adottati da Mussolini erano quasi tutti tratti dalla tradizione romantico-nazionalista del Risorgimento. Il «Popolo d’Italia» di Mussolini giocava sul titolo del foglio mazziniano «L’Italia del popolo»[53]; e la retorica fascista riprendeva la prospettiva mazziniana di una «terza Roma» — non di papi o imperatori, bensì del «popolo»; e l’inno del movimento, *Giovinezza*, era chiaramente mutuato dal nome dell’organizzazione mazziniana più celebre, la Giovine Italia. Sfruttando la *mise en scene* classica della tradizione della rivoluzione nazionale, Mussolini e i suoi seguaci organizzarono al teatro La Scala di Milano il «primo programma di violenza dell’Italia post-bellica»[54], una turbolenta manifestazione nazionalista nel gennaio del 1919. Le stesse camice nere dei seguaci di Mussolini combinavano il colore anarco-sindacalista con la foggia classica garibaldina. Questa fusione di mito e violenza guadagnò a Mussolini l’ammirazione di Sorel, il quale lo definì «non certo un socialista qualsiasi [...] un condottiero»[55].

Nonostante tutte le bandiere rosse e l’organizzazione di «guardie rosse» in molte fabbriche, la recente rivoluzione russa non esercitò l’influsso maggiore sugli eventi italiani. Gli intellettuali torinesi che più tardi avrebbero fondato e diretto il Partito comunista italiano, Antonio Gramsci e Paimiro Togliatti, non iniziarono nè tanto meno controllarono la breve presa di possesso operaia degli strumenti di produzione nel 1920[56]. Il loro entusiasmo sulla spontanea vitalità del movimento e la loro frustrazione per la mancata occasione di una presa del potere li indusse a forzare la divisione del Partito socialista a Livorno nel 1921, e a creare il loro più disciplinato e politico Partito comunista d’Italia.

Dalla visione intellettuale di Gramsci e dai suoi sforzi pedagogici per garantire una *leadership* al proletariato durante la «mancata rivoluzione» del 1920, nacque l’ideale dell’*egemonia.* Questo termine mutua dall’ideale essenzialmente sindacalista di totale integrazione culturale di

un proletariato autonomo anziché ispirarsi ad un mera dittatura politica come obiettivo della rivoluzione. L'entusiasmo del giovane Gramsci circa il potenziale eroico del proletariato per la costruzione della «città futura» o l'«ordine nuovo»[57] richiama Sorel — anche se di fatto derivava dal rigetto da parte degli studenti dell'università di Torino del piatto positivismo della vita intellettuale italiana. Ma la lotta per l'egemonia richiedeva la guida degli intellettuali: le organizzazioni culturali e i mezzi di comunicazione erano più importanti dei parlamenti e delle elezioni nella preparazione alla rivoluzione. Nell'ottica di Gramsci gli intellettuali erano almeno potenzialmente liberi dall'inerte decadenza della politica borghese. L'Italia aveva fino ad allora prodotto solo una «rivoluzione passiva» — una rivoluzione cioè, in cui lo stato garantiva la dittatura dei liberali borghesi, senza preoccuparsi di guadagnare, e tanto meno coinvolgere, la società civile. Così, lo stato italiano esistente era tenuto insieme dalla forza anziché dall'egemonia; il proletariato aveva però l'opportunità, con l'aiuto degli intellettuali progressisti, di rivitalizzare la società civile creando l'egemonia sulla quale si sarebbe dovuta basare la trasformazione autenticamente rivoluzionaria della società[58].

Ma l'egemonia culturale e il potere politico in Italia non sarebbero stati conquistati da Gramsci e dai comunisti, bensì dal partito rivoluzionario rivale che pure si era formato nel 1921, il Partito fascista. Il suo primo segretario fu un ex sindacalista, Michele Bianchi. «Bianchi» è la versione italiana originale di Blanqui — quell'Auguste Blanqui la cui celebre frase «chi ha il ferro ha il pane» fu posta ad esergo della prima edizione del «Popolo d'Italia» di Mussolini[59].

La vittoria della rivoluzione nazionale fascista anziché della rivoluzione sociale comunista dovette molto alla tattica degli sconfitti. Il primo articolo politico noto di Gramsci difendeva l'interventismo di Mussolini nella Prima guerra mondiale, sostenendo che la guerra potesse distruggere lo stato borghese ed avvicinare la rivoluzione[60]. Le decisioni

cruciali di Gramsci alla fine del 1920 e ai primi del 1921 spianarono la strada al potere per Mussolini — dimostrando ancora una volta la frequente interdipendenza fra la destra e la sinistra estreme.

Durante la crisi post-bellica, Gramsci, Togliatti e altri presero la fatale decisione di unirsi al sostenitore più estremista del rapporto con Mosca, Amedeo Bordiga, scegliendo così di dividere il Partito socialista italiano e lasciare di conseguenza la sinistra irrimediabilmente divisa di fronte alla marcia al potere di Mussolini.

Lo stesso fatale errore di calcolo doveva affossare i comunisti tedeschi un decennio più tardi, quando giunsero a considerare la debole repubblica di Weimar e il Partito socialdemocratico loro rivale a sinistra come un pericolo più serio dei nazisti a destra. Hitler, come Mussolini, doveva insomma essere qualcosa di transitorio, un fenomeno passeggero che avrebbe spianato la strada (come Krnilov per la Russia nel 1917) per la vera rivoluzione della sinistra, presunta unica a godere di un appoggio e una legittimazione di massa.

L’incapacità di distinguere chiaramente il vero nemico fu più giustificabile nel caso italiano che in quello tedesco. Dopo tutto, infatti, Mussolini, Bianchi e altri erano prodotti politici genuini della tradizione rivoluzionaria; lo erano al punto d’adottare tecniche sindacaliste nell’organizzare il loro movimento nel partito della dittatura nazionale. I sindacati fascisti furono utilizzati per la mobilitazione delle masse; e dopo la marcia su Roma del 1922, lo stato corporativo fascista fu organizzato per linee verticali di rappresentanza dei mestieri favorite dalla precedente esistenza delle organizzazioni di sciopero sindacaliste. Il paradosso è davvero notevole e duplice. Le concezioni sindacaliste furono utilizzate per spianare la strada a quella centralizzazione del potere per combattere la quale si sviluppò la tradizione sindacalista. Fatto ancor più notevole, specialmente nel periodo del cosiddetto «fascismo della prima ora» fu abbondantemente attinto alle idee e alle aspettative della tradizione rivoluzionaria sociale per legittimare e rilanciare sotto l’egida della destra la

tradizione rivale, quella della rivoluzione nazionale.

La tradizione sindacalista svolse una significativa funzione anche nel preparare la strada ai regimi fascisti che sorsero più tardi in Spagna e in Portogallo. In tutta l'Europa latina, i sindacalisti avevano legittimato l'azione violenta diretta contro le istituzioni liberal-democratiche e avevano terrorizzato i cattolici conservatori gettandoli nelle braccia di una nuova forma di nazionalismo pseudo-rivoluzionario. L'esempio definitivo ci è fornito da un altro dittatore di destra riuscito a rovesciare negli anni venti l'implume democrazia polacca: Józef Pilsudski. Al pari dell'Italia la Polonia era stata un bastione dell'originaria tradizione nazionale rivoluzionaria dell'epoca francocentrica, e della sua peculiare violenza romantica. Al pari di Mussolini, Pilsudski diede vita a quella che Spengler avrebbe chiamato «pseudomorfosi» (una trasformazione illusoria) dell'eredità rivoluzionaria.

Pilsudski rimase implicato attraverso il fratello nello stesso complotto per assassinare lo zar del 1887 per il quale fu giustiziato il fratello maggiore di Lenin. Condannato a cinque anni di esilio in Siberia per aver fornito esplosivo ai congiurati, Pilsudski fece poi ritorno in Polonia per unirsi al Partito socialista polacco (fondato a Parigi nel 1892) e fondando nel 1894 un giornale illegale, «Robotnik» (L'operaio). Come nel caso della Krupskaia per l'«Iskra» leniniana, la moglie di Pilsudski fu la sua collaboratrice principale, ed insieme furono arrestati nel 1900 nella loro redazione segreta di Lodz. Pilsudski ammirava la militanza di Lenin, ma intravvedeva pure nel violento caos della Prima guerra mondiale la possibilità concreta di un risorgimento nazionale rivoluzionario del suo paese. Proclamato capo di stato con poteri dittatoriali quando la Polonia raggiunse infine l'indipendenza nel 1918, Pilsudski si volse immediatamente a combattere a est il regime leninista rivale. Come la lotta di Mussolini contro i socialisti italiani filo-bolscevichi, il conflitto di Pilsudski con Lenin fu per molti aspetti un conflitto fra la tradizione nazionale rivoluzionaria e quella sociale rivoluzionaria. Pilsudski si battè contro altri polacchi (a cominciare da Feliks Dzeržinskij, la cui carriera

parallela nel giornalismo rivoluzionario ebbe inizio pressoché nello stesso tempo e luogo di quella di Pilsudski)[61]. Il programma di Pilsudski per una federazione di stati nazionali indipendenti era incentrato sulla Polonia: in opposizione al potere imperiale sia della Russia che della Germania, il programma rappresentava per molti versi un ritorno al nazionalismo romantico mazziniano della Giovane Polonia della prima metà dell'Ottocento[62]. Ma il progressivo consolidamento della dittatura contrastava con l'anima sostanzialmente democratica di quelle precedenti concezioni della rivoluzione nazionale come strada per l'emancipazione dell'uomo.

Se il sindacalismo si trovò assorbito in Europa nel vortice del nuovo nazionalismo radicale della destra, nello stesso periodo negli Stati Uniti trovò massima espressione come dottrina della rivoluzione sociale comunitaria.

## *La frontiera occidentale*

Come un incendio nella prateria che brucia più alto verso il limitare della stessa, la violenza rivoluzionaria si manifestò più intensamente nelle regioni periferiche d'Europa sul finire dell'Ottocento. I Balcani, l'Irlanda, e addirittura l'Australia divennero un'arena di violenti disordini: è vero che la frontiera orientale produsse la rivoluzione d'Ottobre, ma si sono fin troppo dimenticati gli incendi che divamparono sulla frontiera occidentale. Proprio nell'anno in cui i russi diedero vita al primo sciopero generale nazionale riuscito (1905), gli americani fondarono la prima e unica organizzazione internazionale che si prefiggesse di raggiungere la rivoluzione con lo strumento dello sciopero generale: l'industriai Workers of the World (Iww).

La versione americana del sindacalismo rivoluzionario fu un movimento a livello continentale che coinvolse le più vecchie città della costa orientale, le più recenti miniere

dell’Ovest, parecchie industrie del Midwest, nonché la rete ferroviaria che collegava tutto ciò. Per la prima volta dai tempi della rivoluzione americana un numero significativo di americani — la maggior parte dei quali lavoratori — si battè per il rovesciamento dei propri governanti.

Questo movimento rivoluzionario dell’era industriale americana si svolse in due fasi consecutive, in parte sovrapposte, ciascuna delle quali rappresentò in qualche modo una tardiva (e forse inconscia) ripetizione dei precedenti sforzi attuati dai rivoluzionari europei. Dapprima si ebbe un periodo eroico di proteste antiautoritarie condotto da immigrati operai nelle concentrazioni dell’America nord-orientale, che ricordava la tradizione romantica italo-polacca di violenza rivoluzionaria. Poi seguì l’organizzazione sindacalista rivoluzionaria (l’Iww) animata dai minatori dell’Ovest e con reminiscenze dirette dell’esperienza francese.

### Disordini etnici

L’elemento vitale, inedito, che legò in America gli ideali rivoluzionari alla violenza di classe fu il flusso d’immigrazione che cominciò a metà del diciannovesimo secolo. Via via che il paese acquisiva manodopera dall’Europa per costruire ferrovie, pozzi minerari, e riempire le catene di montaggio, riceveva anche un afflusso sempre nuovo di idee. Nel periodo iniziale queste idee provennero principalmente dai nazionalisti rivoluzionari di origine cattolica, i quali spesso si trasformarono, in un’America prevalentemente protestante, in rivoluzionari sociali.

L’Irlanda ebbe una funzione particolarmente importante in questo movimento, fornendo il 44% dei tre milioni e mezzo di emigranti che affluirono negli Stati Uniti fra il 1840 e il 1854[63]. Gli irlandesi portavano con sé una ricca tradizione rivoluzionaria di organizzazione segreta e di sfida all’autorità costituita. Questi immigranti (guidati dal fratello minore di uno dei capi rivoluzionari del Quarantotto irlandese) diressero la

rivolta nei giacimenti auriferi dell'Eureka Stockade in Australia nel 1854[64] ; e furono sempre irlandesi a predominare nei ben più cospicui disordini fra i minatori carboniferi di Pennsylvania nei successivi anni sessanta e settanta.

Dopo la repressione dei Ribbonmen alla fine degli anni trenta e la carestia di metà anni quaranta, in Irlanda i rivoluzionari divennero più radicali e determinati. Alcune nuove società segrete ripristinarono la vecchia tradizione contadina di indossare abiti femminili (i «Lady Rocks» e i «Lady Clares»)[65]; e le campagne irlandesi cominciarono a vociare di una setta segreta completamente nuova sotto una leggendaria Molly Maguire[66].

I Molly Maguire acquisirono nel Nuovo Mondo un'importanza che non ebbero mai in Irlanda, divenendo i difensori e gli organizzatori degli immigrati irlandesi che affluivano nei nuovissimi giacimenti carboniferi di Pennsylvania. L'estrazione mineraria dell'antracite era un'occupazione inedita per gli irlandesi, i quali come cattolici erano sospetti e spesso disoccupati, soprattutto nella recessione che seguì alla Guerra civile americana. Così essi cercarono protezione dai Molly Maguire, e furono da questi organizzati come braccio militante, segreto, dell'Antico ordine degli irlandesi (*Hibernians*). Essi conquistarono la fantasia degli americani con le loro fermate del lavoro culminanti nel Long Strike del 1875 contro le Reading Railroad.

Un ex radicale cartista, Allan Pinkerton, diresse il contrattacco per conto dei proprietari delle ferrovie, usando le tecniche di infiltrazione di spie fra i Mollies e dell'invio di «squadre volanti» per rompere lo sciopero e arrestarne i capi. Una sensazionale serie di processi portò all'impiccagione di venti dirigenti nel 1877, compresi gli otto membri del comitato segreto centrale. Sorsero leggende sulla sinistra — e si rafforzò un nuovo genere letterario a rassicurazione della destra: il poliziesco. Pinkerton impersonificò il modello di poliziotto al servizio dello status quo, e Arthur Conan Doyle ne immortalò il trionfo sui minatori irlandesi nel suo libro *La valle della paura,*

del 1915.

I Molly Maguire non furono affatto l'unico movimento rivoluzionario irlandese che si sviluppò negli Stati Uniti. La più importante di tutte le associazioni segrete irlandesi fu fondata in America nel giorno di San Patrizio del 1858: la Fratellanza repubblicana irlandese (Irish Republican Brotherhood), a volte chiamata semplicemente «l'organizzazione», ma generalmente nota come «i feniani» (dal nome dei leggendari guerrieri irlandesi) [67]. Alcuni membri ritornarono a combattere in Irlanda, altri presero parte a tre spettacolari, anche se falliti, tentativi feniani di attaccare gli inglesi in Canada: da New York nel 1866, Vermont nel 1870, e attraverso il Manitoba nel 1871[68].

Le loro scorriande marittime rivaleggiarono con quelle di Pisacane e Garibaldi. Essi s'impossessarono di una nave che ribattezzarono *Erin's Hope* e raggiunsero l'Irlanda da New York stracarichi d'armi nel 1864; poi noleggiarono una goletta e navigarono fino in Australia nel 1876 per liberare galeotti irlandesi[69]; infine, cinque anni più tardi, terrorizzarono gli inglesi allestendo il *Fenian Ram,* il primo sottomarino moderno costruito in America, per missioni segrete in Irlanda[70].

Mentre i feniani se ne andavano sottacqua, un gruppo concorrente agiva sottoterra: il Clanna-Gael o United Brotherhood, il cui nome alternativo, Il Triangolo, richiamava il misticismo delle più antiche organizzazioni occulte[71]. Essi studiarono piani d'ogni genere, dall'affondamento di navi all'incendio del parlamento inglese fino all'assassinio della regina Vittoria[72].

La spinta rivoluzionaria in America alla fine del diciannovesimo secolo fu indissolubilmente legata all'anarchismo e all'assassinio politico grazie alla nuova ondata di manodopera generica immigrata, per lo più dall'Europa meridionale e orientale, e generalmente esclusa dal sindacato dominante l'American Federation of Labor (Afl), fondato nel 1886[73]. Tre presidenti furono assassinati nel quarantennio

successivo allo scoppio della Guerra Civile. Lincoln fu ucciso un anno prima e Garfield quattro mesi dopo il primo e l'ultimo attentato, rispettivamente, alla vita dello zar Alessandro II.

L'immigrazione russo-ebraica diede all'anarchismo americano dell'età d'oro i suoi più capaci leader. Il porto d'arrivo, New York, cominciò ad assumere per altri movimenti rivoluzionari quella funzione di appoggio che aveva svolto fino ad allora solo per gli irlandesi. L'anarchismo rivoluzionario si diffuse da un movimento formato in precedenza a Londra: la Federazione degli anarchici ebrei, che aveva riunito insieme ai comizi di Kropotkin e di altri russi negli anni ottanta e novanta, gli immigrati di lingua yiddish dalla Russia.

Il loro leader era stato un notevole personaggio tedesco, non-ebreo, Rudolph Rocker, che aveva imparato lo yiddish solo dopo aver costituito la federazione, e che più tardi sarebbe divenuto la coscienza oltre che lo storico dell'anarchismo internazionale [74]. Figlio di un compositore musicale e abile rilegatore di libri, Rocker visse abbastanza per vedere bruciati dai nazisti la sua biblioteca e i suoi archivi[75], e le sue speranze di una materializzazione del suo sogno anarchico tagliate dai comunisti a Barcellona e poi definitivamente spazzate da Franco durante la Guerra civile spagnola[76]. Nella sua vecchiaia, Rocker decise di emigrare in America, scorgendo nella sua tradizione libertaria il miglior rifugio per i suoi sogni ormai sbiaditi[77].

Ma il sogno di un'America anarchica non tramontò mai per Emma Goldman[78], né per Berkman: entrambi avevano proiettato sugli Stati Uniti le speranze rivoluzionarie russe insieme con l'idea giudaica di terra promessa[79]. La loro ricca collaborazione di tutta una vita cominciò nell'agosto del 1889 ad un incontro casuale in un caffè del Lower East Side frequentato da radicali[80]. Tre anni più tardi Berkman decise di colpire con il terrore anarchico gli oppressori sia economici che politici: il 23 luglio 1892 tentò di uccidere il magnate dell'acciaio Henry Clay Frick, che aveva recentemente ordinato

rappresaglie contro scioperanti a Homestead, in Pennsylvania. La Goldman aveva imitato Sonia di *Delitto e castigo*, dandosi al meretricio per raccogliere la somma necessaria ad un completo che rendesse presentabile Berkman per un appuntamento con Frick[81]. Ella difese appassionatamente Berkman dopo il suo arresto, e continuò a propagandare la resistenza diretta all'autorità sul suo giornale, «Mother Earth», che usci dal 1906 al 1917.

Joahann Most, patrocinatore della violenza anarchica in America, desiderò forse che la Goldman andasse altrove a fare la propria rivoluzione quando ella lo colpì con un frustino ad una riunione pubblica per aver rivolto critiche a Berkman. Most (così come Rocker) era un rilegatore di libri la cui fantasia giovanile era stata catturata dall'antiautoritarismo spontaneo della Comune di Parigi. Le sue parvenze da orso e i suoi notevoli poteri oratori ricordavano molto di Bakunin. Egli sedette per un breve periodo fra i banchi socialdemocratici al Reichstag prussiano, che poi denunciò come «Teatro delle marionette». Quindi si trasferì in Austria, da dove fu successivamente bandito «per sempre»[82]. A Londra rimase profondamente influenzato dai resoconti delle gesta terroristiche all'interno dell'impero russo. Per ultimo, emigrò in America e nel 1883 stese il programma per un congresso internazionale di «anarchici comunisti» rivoluzionari[83].

A Pittsburgh, Most esortò l'anarchismo rivoluzionario a fare impiego di una violenta «propaganda con l'azione» che aiutasse il proletariato a rendersi conto dell'abisso esistente fra classe dominante e classe dominata[84]; e gli anarchici cominciarono ad assumere un ruolo di questo genere a Chicago nel 1886 dopo un decennio di continui disordini sociali. Per protestare contro l'uccisione di sei scioperanti alle fabbriche McCormick, gli anarchici organizzarono un meeting sulla Haymarket Square il 4 maggio. Nonostante l'evidente natura pacifica di questa manifestazione, la polizia intervenne a tutti i costi, e nella mischia che segui l'esplosione di una bomba provocò sette vittime. Un'opinione pubblica infuriata portò alla

rapida condanna e all’impiccagione di quattro dirigenti anarchici, sebbene non fosse mai scoperto il vero responsabile.

Most fu implicato e incarcerato. Il tribunale addusse come prova il suo opuscolo scritto appena prima di Haymarket: *Scienza della guerra rivoluzionaria — Manuale di istruzioni per l’uso e la preparazione di nitroglicerina, dinamite, fulmicotone, mercurio fulminante, bombe, razzi, veleni e così via*[85].

La guida di Most per l’«armamento del popolo» attingeva alla sua esperienza in una fabbrica di esplosivi a Jersey City. Con un certo compiacimento Most prevedeva l’impiego di «bombe a mano e cartucce di dinamite [...] il sostituto proletario dell’artiglieria»[86]. Naturalmente erano contemplate confezioni ancor più cospicue:

> Quelle cariche che riducono montagne in briciole non possono sortire un cattivo effetto in un palazzo di giustizia o al ricevimento di un monopolista[87].

Nonostante ciò, Most disapprovò la bomba di Haymarket e si rifiutò di difendere Berkman. Neanche gli anarchici di Chicago però approvarono Most e il suo giornale — dando vita proprio alla vigilia di Haymarket a una testata rivale, l’«Anarchist»[88]. Per la maggior parte degli anarchici, tuttavia, Most rimase un «esempio di uomo che rifiutò di lasciarsi piegare dalla galera, dal ridicolo, dalla calunnia»[89], ed Henry James si ispirò a lui per il misterioso Hoffendahl ne *La principessa Casamassima* del 1886.

Most concorse a impiantare la tradizione rivoluzionaria europea nella nuova classe operaia degli Stati Uniti. Poiché scriveva e parlava correntemente in tedesco oltre che in inglese egli raggiunse il più grosso e meglio inserito di tutti i gruppi di minoranza etnica delle città americane: i tedeschi. Most riprese le tesi poco note sulla violenza di un avversario tedesco di Marx, Karl Heinzen[90], ristampandone la difesa del tirannicidio proprio il giorno in cui fu assassinato McKinley[91]. Ne fu venduta solo una copia (al poliziotto che lo arrestò)[92],

ma il paragrafo finale era necessario per rincriminazione: «Salviamo l'umanità col ferro e col fuoco, con il veleno e la dinamite!»[93]. Most finì di nuovo in carcere, e ci rimase un anno.

Most fu dimenticato molto prima della morte, avvenuta nel 1906, e l'attenzione generale fu distolta da questi echi americani del vecchio romanticismo rivoluzionario europeo. Era infatti apparsa una ben più potente minaccia allo status quo sotto forma di un sindacalismo rivoluzionario che per molti aspetti superava la tradizione sindacalista francese: la nuova organizzazione si chiamava Iww ed era nata nell'anno della prima rivoluzione russa.

### Un'«Internazionale» sindacalista

Durante il periodo 1905-1915 l'Iww annoverò forse un milione di tesserati[94], per la maggior parte lavoratori di recente immigrazione. Sia il leader del movimento, William D. Haywood, sia il «personaggio più dinamico» dello stesso, Frank Little, avevano sangue pellerossa, ed entrambi erano ciechi di un occhio. La parte iniziale della vita del gigantesco Haywood sembra un copione melodrammatico da vecchio West. Nato nello Utah, «Big Bill» era figlio di un corriere del «pony express» e cominciò a guadagnarsi il pane come aiutante manovale in centri minerari dove leggi e regolamenti erano opinioni. Si sposò giovanissimo con «Nevada Jane» Minor[95], e quando ella fu travolta da un cavallo e rimase permanentemente inabilitata, Haywood cominciò a bere, a leggere poesie, e a dirigere una «guerra delle Rockies» (le Montagne Rocciose) contro i proprietari di miniere, puntando soprattutto sulla capitale della febbre dell'oro, Cripple Creek nel Colorado. Fu in questa cittadina, nel 1894, che fu organizzato il primo grande sciopero: le autorità locali rimasero neutrali e di conseguenza la vittoria andò alla nuova organizzazione di Haywood, la Federazione occidentale dei

minatori, che era stata fondata dagli operai metallurgici del Montana un anno prima. Il secondo sciopero di Cripple Creek durò quasi due anni e terminò in un sanguinoso disastro per il sindacato nel 1904. A quell’epoca, il numero complessivo di scioperi negli Stati Uniti era salito dai 1.000-1.300 dell’inizio degli anni novanta a quasi 4.000; e Haywood decise di allargare l’orizzonte sindacale.

Al congresso di fondazione dell’Iww nell’opprimente calore estivo di un salone nella zona nord di Chicago, nel 1905, Haywood diresse i lavori di 203 delegati. Alla fine nacque un’organizzazione rivoluzionaria americana completamente indigena salutata come «Congresso continentale della classe operaia»[96] e dotata di un nomignolo tipicamente americano, «i Wobblies». Il congresso di fondazione ufficialmente rappresentava soltanto 52.000 lavoratori; ma le sue prospettive erano tanto universali quanto il suo simbolo — un globo (a volte un sole) recante le iniziali I.W.W.[97]. L’Iww guadagnò un seguito nel Regno Unito (in particolare a Glasgow e fra le minoranze celtiche), che crebbe dopo il viaggio di Haywood in Europa nel 1910-1911; ci furono echi dell’Iww pure in Messico, Cile, e Scandinavia, e una discreta ramificazione in Australia[98].

L’Iww era più influenzata dall’esempio francese. Il congresso di fondazione dell’Iww abbracciò l’ideale di «sciopero generale sociale»; e «The General Strike» di Haywood salutava nella Comune di Parigi «il massimo esempio noto di sciopero generale dei tempi moderni»[99]. Ben Williams, il compositore tipografico dell’organo dell’Iww, «Solidarietà», e polemista sulle stesse colonne, attingeva alla propria cospicua conoscenza della lingua francese per tradurre le idee sindacaliste dell’azione diretta e in particolare, del sabotaggio industriale organizzato: «Noi no dobbiamo “auspicarlo”, dobbiamo solo spiegarlo; ci penseranno i lavoratori organizzati ad attuarlo» [100].

L’Iww organizzò due scioperi particolarmente drammatici e prolungati, che coinvolsero circa 25.000 tessili ciascuno nel 1912 a Lawrence, Massachusetts, e nel 1913, a Paterson,

New Jersey. Questi scioperi rappresentarono autentici eventi popolari per la classe operaia americana, poiché riuscirono a trasporre con successo tutta la simbologia musicale, visiva, e drammatica dell'eroismo fino ad allora associata al nazionalismo romantico sulla causa, fino ad allora solo prosaica, dell'internazionalismo proletario.

Questa confusione di idiomi trovò un'unità nel canto. Fu come se «il gran calderone americano improvvisamente bollisse» producendo «ua rivoluzione con una voce solista». Ne fu impressionato anche un commentatore pacato come Ray Stannard Baker:

> È il primo sciopero cantato che io abbia mai visto. Non mi sarà facile dimenticare questo fatto curioso, lo strano improvviso incendio delle nazionalità mescolate ai comizi di sciopero quando esse esplodevano nel linguaggio universale del canto [101].

Lo «strano e improvviso incendio» divenne una sacra fiamma quando lo sciopero generale passò dalle industrie tessili di Lawrence ai setifici di Paterson. In questo grande sciopero della primavera del 1913 furono fondamentali le bandiere oltre che le canzoni.

Già gli operai di Paterson fabbricavano le bandiere nazionali americane quando erano al lavoro; e il giorno della bandiera *(Flag Day),* il 17 marzo, essi spiegarono un'immensa bandiera a stelle e strisce proclamando: «Noi tessiamo la bandiera; coloriamo la bandiera; / viviamo sotto la bandiera; ma non vogliamo scabbia sotto la badiera»[102].

Ancor più significativa dei rituali dello sciopero fu la ricostruzione simbolica dello stesso come «messa in scena dello sciopero di Paterson» in un'affollatissimo Madison Square Garden, il 7 giugno 1913. Finanziato dalla ricca Mabel Dodge, che aveva riunito per l'occasione giornalisti e artisti a casa sua nella Quinta Strada, lo spettacolo coinvolse più di mille reali scioperanti. Essi agirono come attori, sfilando in corteo attraverso New York fino alla torre del Garden, che era decorata con un'insegna luminosa rossa dell'Iww alta tre metri. Dentro al Garden, la gente di Paterson reinscenò gli episodi

salienti della propria esperienza in un'impressionante rappresentazione di teatro dal vivo. A un certo punto fu reinscenato il funerale di uno scioperante ucciso: mentre la processione di mille operai attraversava la spianata con un feretro a molti sembrò che l'arena sportiva fosse trasformata in una specie di tempio per la consacrazione della rivoluzione. Come ricordò poi Mabel Dodge: «Non avevo mai sentito vibrazioni così forti a nessun'altra rappresentazione prima o dopo»[103]. Queste «vibrazioni così forti» non svanirono del tutto, nonostante il buco finanziario della rappresentazione del Madison, il fallimento dello sciopero di Paterson, e il rapido declino dell'Iww dal massimo di aderenti toccato nel 1912 con circa centomila iscritti fino al tracollo in seguito alla sua opposizione all'entrata in guerra dell'America dopo il 1917. Infatti, l'uomo che aveva maggiormente concorso all'organizzazione dello spettacolo di New York, John Reed, diede un seguito ai suoi contributi giornalistici dal vivo scrivendo sulla rivoluzione messicana il libro *Messico insorto,* nel 1914, e poi il più autorevole resoconto personale della rivoluzione bolscevica, nel 1917: *I dieci giorni che fecero tremare il mondo.*

Poeta nativo dell'Oregon, corrispondente del foglio radicale «Le masse», e amante di Mabel Dodge, Reed era un individuo pieno di entusiasmo alla ricerca di una causa. Era il tipico appassionato di sport americani, che l'amico e compagno di corso Walter Lippmann chiamò «il più ispirato capo-popolo» di Harvard [104].

Nonostante un'eroica e sanguinosa storia di lotte del lavoro, gli Stati Uniti non generarono una tradizione rivoluzionaria duratura dalle loro esperienze dei primi del secolo. Le due ragioni principali di questo bilancio fallimentare della sinistra furono le pressioni nazionalistiche dall'esterno e la mancanza di omogeneità all'interno.

Il fervore rivoluzionario e l'internazionalismo dell'Iww (nonché i sentimenti anti-bellici e anti-alleati dei molti immigrati tedeschi e irlandesi in seno al movimento operaio)

provocarono una violenta reazione patriottica. Il decennio che va dall'entrata in guerra degli Stati Uniti nel 1917 fino all'esecuzione di Sacco e Vanzetti nel 1927 può essere considerato come il periodo in cui un nazionalismo di tipo nuovo sorse in America sconfiggendo decisamente il suo perenne concorrente, il movimento della rivoluzione sociale.

Ma la mancanza di unità all'interno della sinistra aveva minato il sindacalismo rivoluzionario in America molto prima che la persecuzione da parte della destra lo paralizzasse irrevocabilmente durante il «terrore rosso» (Red Scare) del 1918-1920. Né gli intellettuali che avrebbero potuto fornire i dirigenti né i lavoratori che avrebbero potuto costituire la truppa accettarono, per la maggior parte, la militanza attiva nel movimento operaio. Gli intellettuali radicali svalutarono il loro già ristretto numero in dibattiti teorici e diatribe politiche fra le varie fazioni socialiste: il Partito socialista riformista d'America di Eugene Debs e il più piccolo Partito socialista laburista, marxista, di Daniel De Leon. Lenin ebbe a definire De Leon, nativo di Curaçao e educato in Europa, «il più grande dei socialisti moderni — l'unico che abbia aggiunto qualcosa al pensiero socialista dai tempi di Marx» [105]. Ma De Leon era politicamente inetto quanto intellettualmente brillante.

Anche al loro apice, l'Iww e i suoi alleati non rappresentarono mai più di una frazione del movimento operaio americano. La Federazione americana del lavoro (Afl) di Samuel Gompers passò da due a quattro milioni di membri dal 1914 al 1920, e continuò a dominare il movimento organizzato in America.

Come il sindacalismo in generale, l'Iww in particolare fu profondamente antiautoritaria. La sua fusione di violente azioni di sciopero e richieste di controllo operaio «non furono prerogativa esclusiva dell'Iww, ma il tema principale di dodici anni di fiera lotta di classe in America»[106]. Posto che l'Iww non avesse possibilità, almeno ebbe una canzone — anzi, migliaia di canzoni. Con maggior successo di qualsiasi altra formazione dell'area della rivoluzione sociale, l'Iww riuscì a

rompere il monopolio nazionalista sull'uso della musica per la mobilitazione delle masse; e l'eroe più ricordato dell'Iww è non a caso uno scrittore di canzoni, un vagabondo della frontiera americana, l'immigrato svedese Joe Hill. Il suo assassinio per mano di una squadra armata nello Utah, nel 1915, lo trasformò in «figura mitica del proletariato, che risorgerà dalla tomba per aiutare i lavoratori ovunque si trovino»[107], ispirando gli stessi a cantare: «Ho sognato di vedere Joe Hill questa notte, vivo proprio come me e te».

*Note al capitolo quindicesimo*

[1] K. Deutsch e N. Wiener, *The Lonely Nationalism of Rudyard Kipling,* in «Yale Review», giu. 1963, p. 501. Deutsch e Wiener (p. 502) indicano in Kipling il massimo portavoce della diffusa credenza nella «fedeltà di gruppo del tipo tutto-o-niente», che Kipling attribuiva agli animali oltre che ai militari e agli adolescenti.

[2] William Booth, *In Darkest England and the Way Out,* London, 1890.

[3] G.B. Shaw, *Major Barbara*, London, 1905; trad. it. *Il maggiore Barbara,* Milano, Mondadori, 1980.

[4] Gli studi più recenti fanno risalire alla Gran Bretagna degli anni settanta questo «nuovo sindacalismo» più radicale: vedi A. Musson, *British Trade Unions, 1800-1875,* London, 1972, p. 65.

[5] Maréchal, *Premières leçons du fils aîné d'un roi. Par un député présomptif aux futurs Etats-Généraux, Leçon XXXIII,* citato in M. Dommanget, *L'idée de grève générale en France au XVIII*[e] *siècle et pendant la révolution,* in «Revue d'Histoire Economique et Sociale», XLI (1963), n. 1, p. 40. Dommanget riesce meno convincente quando si sforza di attribuire l'origine di questa idea all'opera ancora precedente del prete radicale Jean Meslier, pp. 35-38.

[6] Braunthal, *op. cit.,* p. 14; e pp. 14-19 per una breve cronistoria. Per il loro rapporto con il radicalismo britannico dell'epoca, vedi Bernstein, *Essays,* cit., pp. 48-56; e le opere citate alle pp. 204-205.

[7] John Doherty, un tessitore divenuto tipografo. Vedi W. Crook, *The General Strike. A Study of Labor's tragic Weapon in Theory and Practice,* Chapel Hill, 1931, pp. 3-4,

[8] William Benbow, *Grand National Holiday and Congress of the Productive Classes,* London, 1832. Benbow chiedeva un mese di totale sospensione dell'attività produttiva nel periodo estivo durante il quale tutti i «miserabili fratelli defraudati» avrebbero tenuto un Congresso delle Classi lavoratrici per escogitare progetti sociali per il futuro. Preparativi molto accurati avrebbero assicurato una partecipazione «non parziale ma universale»; le delegazioni operaie avrebbero «parlato picche ma

senza usarne alcuna» al fine di persuadere i detentori dei mezzi di produzione ad appoggiare questa versione moderna dell'anno sabbatico ebraico o dell'anno del Giubileo. Sebbene non fosse in previsione la conquista del potere politico, la prescrizione di Benbow per il graduale aumento delle dimensioni delle delegazioni (da 20 a 100 a 1000) rispetto alle rappresentanze recalcitranti dei «pochi avidi e succhia-sangue» e l'annuncio nell'opuscolo della sua intenzione di fondare un giornale «puramente politico» con il titolo mutuato da Babeuf — tutto sta ad indicare una concezione relativamente matura di uno sciopero generale rivoluzionario. Vedi le citazioni dal testo ristampato in E. Dolléans, *La naissance du chartisme (1830-37),* in «Revue d'Histoire des Doctrines Economiques et Sociales», II (1909); pp. 1-12, 412; vedi anche il commento in Crook, *op. cit.,* pp. 9-10.

9 Richard Pilling, commentato in Crook, *op. cit.,* pp. 17-27.

10 C. Jaurez, *Juillet 1855: La première grève générale en Espagne,* in «Cahiers Internationaux», lug.-ago. 1955, pp. 69-74. R. Bezucha sostiene che la fermata di otto giorni di tutti i 25.000 telai di Lione nel febbraio 1834 fu di fatto uno sciopero generale: *The Lyon Uprising of 1834,* Cambridge (Mass.), 1974, pp. 122-134.

A. Saulière sostiene che le prime trattazioni tendevano ad individuare una «generalizzazione dello sciopero piuttosto che uno sciopero generale» *(La grève générale de Robert Owen à la doctrine syndicaliste*, Bordeaux, 1913, p. 17).

11 Solo in Spagna c'è stata continuità nella tradizione sindacalista-rivoluzionaria dal tempo della Prima Internazionale, secondo Rocker, *Anarcho-Syndacalism,* cit., p. 131. Per un complesso saggio interpretativo, vedi J. Romero-Maura, *The Spanish-Case,* in «Government and Opposition», autunno 1970, pp. 456-479; per gli anarchici al potere durante la guerra civile spagnola, vedi l'inedita tesi di laurea a Oxford di J. Brademas, *Revolution and Social Revolution: A Contribution to the History of the Anarcho-Syndicalist Movement in Spain, 1930-37,* 1954.

Il primo studio accademico sugli scioperi fu realizzato nel vicino Portogallo da Caetano d'Andrade Albuquerque, *Direitos dos operarios (estudios sobre as grèves),* dissertazione inaugurale di 234 pp., Coimbra, 1870, un'opera non compresa in alcuno degli studi citati nel presente capitolo.

12 Crook, *op. cit.,* pp. 28-29; e più esaustivamente, E. Georgi, *Theorie und Praxis des Generalstreiks in der modernen Arbeiterbewegung,* Breslau, 1908, pp. 38-39. Vedi anche Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières,* la sua opera maggiore, nell'edizione di M. Leroy, 1924.

13 Rapporto di Eugene Hins, citato in Rocker, *Anarcho-Syndacalism,* cit., p. 72; commento in generale pp. 70 ss.

14 Jozef Hauke-Bosak, capo dell'insurrezione polacca del 1863, che dedicò il suo ultimo opuscolo agli operai di Le Creusot, chiamandoli alla lotta armata *(Manuel d'organisation et du combat);* vedi Boreisza, *op. cit.,* p. 24.

15 Saulière, *op. cit.,* pp. 15-33.

16 Rocker, *op. cit.,* pp. 89, 83, 89.

17 D. Stafford, *Prom Anarchism to Reformism: A Study of the Political Activities of Paul Brousse within the First International and the French Socialist Movement 1870-90,* Toronto, 1971, in partic, pp. 199 ss. sulle attività dei possibilisti in Francia prima della loro convenzione rivale (Parigi, 1889) al congresso di fondazione della Seconda Internazionale,

[18] Selezioni da *Collectivisme et révolution* (1879) e dal *Programme du parti ouvrier* (1880) elaborato con Marx, Engels, e Paul Lafargue, stretto collaboratore di Jules Guesde e genero franco-cubano di Marx, sono in P. Louis, *Cent cinquante ans de pensée socialiste,* 1947, pp. 208-211. Vedi anche pp. 193-216.

[19] Romero-Maura, *op. cit.,* p. 436.

[20] C. Chambelland, *La grève générale, thème de la pensée de F. Pellautier et d'A. Briand,* in «Actualité de l'Histoire», mag. 1957, pp. 22, 23.

[21] Crook, *op. cit.,* p. 36.

[22] Secondo J. Juilliard, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe,* 1971, p. 171.

[23] Testo in Julliard, *op. cit.,* pp. 279-303. Julliard sostiene (pp. 61 ss.) la paternità di Pelloutier ed assegna un ruolo minore a Briand.

[24] Stime *ibidem,* pp. 257-258.

[25] Romero-Maura, *op. cit.,* pp. 466, 477, specialmente i materiali alla nota 30. Per una storia particolareggiata del sindacalismo francese, definito come «i principi e la pratica della Cgt negli anni fra il 1902 e il 1914», vedi F. Ridley, *Revolutionary Syndicalism in France the Direct Action of Its Time,* Cambridge, 1970.

[26] V. Dalin, *Stacki i krizis sindikalizma v predvoennoi Frantsii,* Moskwa/Leningrad, 1935, p. 7, per le statistiche. Questo lavoro, semi-sconosciuto, rimane insuperato per i particolari e solo leggermente leninista nell'interpretazione.

[27] Sebbene il tentativo di sciopero generale del primo mag. 1906 non desse i risultati sperati, nessuno sciopero indetto dalla Cgt fallì completamente fino allo sciopero degli edili nel lug, 1911. Vedi Dalin, *op. cit.,* p. 178. Anche J.Julliard, *Théorie syndicaliste révolutionnaire et pratique gréviste*, in «Mouvement Social», ott.-dic. 1968, pp. 55-69.

[28] E. Pouget, *Sabotage,* Chicago, 1913, indica (p. 37) che la Cgt fu la prima organizzazione di un certo peso ad approvare il sabotaggio al suo congresso di Tolosa del 1897.

[29] Citato in C. de Goustine, Pouget, *Les matins noirs du syndicalisme,* 1972, p. 174. Su Pouget, *L'ABC de la révolution,* vedi p. 20; mentre Pouget, *Comment nous ferons la révolution,* fu realizzato con Emile Pataud e originariamente non datato (in realtà 1907), poi pubblicato ne! 1909. Pouget mutuò il titolo del suo giornale, «La Voix du Peuple», direttamente da Proudhon.

[30] *Comment,* cit., p. 226, Vedi *ibidem,* pp. 158-170 su *le congrès fédéral*; e pp. 288-295 su *la libération de la femme.*

[31] Nel periodo 1900-1905, il numero degli scioperi nella regione di Parigi fu meno della metà di quello della regione settentrionale (circa 91.000 contro 196.000) ma il numero raddoppiò fra il 1906 e il 1911 (circa 382.000 contro 169.000): Dalin, *op. cit.,* p. 9.

Gustave Hervé (in «La Guerre Sociale», 1913, n. 37, citato in Dalin, *op. cit.,* pp. 213-214) insisteva che la Cgt fosse di fatto un partito politico capace di rovesciare direttamente il capitalismo, Dalin segue il passaggio della *leadership* dei movimento degli scioperi in Francia dai lavoratori tessili agli operai metallurgici e agli addetti ai trasporti all'inizio del secolo (p. 8), presumibilmente perché ciò permetteva tattiche più sofisticate. Egli attribuisce il declino dello slancio nei periodo immediatamente

pre-bellico alla sempre maggiore predominanza a Parigi della bestia nera del marxismo, una «aristocrazia operaia» di sindacati edili e di piccola industria (p. 172). Vedi anche M. Reberroux, *Les tendences hostiles à l'état dans la SFIO (1905-14),* in «Mouvement Social», ott.-dic. 1968, pp. 21-37.

32 Sorel fu influenzato dal leader e stratega della Cgt, Victor Griffeulhes (vedi J.J. Stanley (a cura di), *From George Sorel,* New York, 1976, p, 297 nota 135; e la prefazione di Sorel a Griffuelhes e L. Niel, *Les Objectives de nos luttes de classe,* 1909). Ma anche quando Griffuelhes negava di aver letto Sore] con il suo celebre «Io leggo Alexandre Dumas» (Avrich, *Anarchists,* cit., p. 99; Kriegel, *Pain,* cit., p. 89), in qualche modo dava pur sempre prova di quell'inclinazione all'eroismo romantico che fu l'essenza di Sorel.

33 *Contribution à l'étude profane de la Bible*; e *Le procès de Socrate,* entrambi 1889, commentati in J. Talmon, *The Legacy of George Sorel,* in «Encounter», feb. 1970, p. 48.

34 Il suo lungo *Essai sur la philosophie de Proudhon,* fu scritto immediatamente dopo il pensionamento e pubblicato in «Revue Philosophique», 1892, nn. 33-34. L'influsso di Proudhon su Sorel è delineato concisamente in Stanley, *op. cit.,* pp. 17-24.

35 I. Berlin, *Georges Sorel,* in «Times Literary Supplement», 31 die. 1971, p. 1617.

36 *Les Illusions du progrès,* 1908.

37 Sorel, prefazione a Pelloutier, *Histoire des bourses du travail,* 1902, p. 26; citato nello studio di Sorel ad opera di I, Horowitz, *Radicalism and the Revolt against Reason,* New York, 1971, p. 28.

38 Frasi dal panegirico di Sorel sulla figura dei pessimista sublime (che egli distingue dall'«ottimista sfiduciato» generalmente definito come pessimista) in *Réflections sur la violence,* 1908; trad. it. *Riflessioni sulla violenza,* Bari, Laterza, 1970, p. 60-66.

39 Frase di Renan ammirato da Sorel, citato in Carr, *Sorel: Philosopher of Syndicalism,* in *Studies in Revolution,* cit., pp. 153-154.

40 Sorel distingue i miti, che esprimono «la determinazione all'agire», dalle «utopie» che sono sempre «opera di teorici», il «prodotto di un lavoro intellettualistico per convincere la gente a riforme realizzabili tramite una rappezzatura del sistema esistente» *(Reflections,* cit.; trad. it. pp. 82-83).

41 Talmon, *Legacy,* cit., p. 54.

42 *Réfactions,* cit.

43 *Le riflessioni sulla violenza* iniziano con un lungo paragrafo sulla «guerra di classe», con lo scopo dichiarato di recuperare la bellicosità del «vocabolario marxista» originale (trad. it. pp. 102 ss.).

44 Vedi i capitoli successivi, *Lo sciopero proletario* e *Lo sciopero generale politico,* in *Reflections,* cit.; trad. it. pp. 173 e 211.

45 *Ibidem;* trad. it. pp. 175 ss.

46 *Ibidem,* cap. VI; trad. it. p. 245. Il sindacalismo rivoluzionario violento raggiunse l'apice in Spagna durante la «settimana tragica» di sollevazioni incentrate a Barcellona, nel luglio del 1909 (J. Romero-Maura, *Terrorism in Barcelona and Its*

*Impact on Spanish Politics 1904-1909,* in «Past and Present», dic. 1968, pp. 130-183; J. Ullman, *Tragic Week: a Study of Anticlericalism in Spain, 1875-1912,* Cambridge, (Mass.), 1968); e in Inghilterra con gli scioperi industriali del 1911-1912, condotti in gran parte dal sindacalista australiano Tom Mann, che costrinsero i sindacati ad organizzarsi su base nazionale per essere in grado di coordinare scioperi su larga scala: vedi G. Cole e R. Postgate, *The British Common People, 1746-1946,* London, 1947, p. 416.

47 J. Guillaume (a cura di) *L'Internationale. Documents et Souvenirs 1864-1887,* vol. IV, 1910, p. 114, citato in Ivjanskij, *op. cit.,* p. 45. Per i particolari, R. Hostetter, *The Italian Socialist Movement I: The Origins (1860-1884),* Princeton/Toronto/London, 1958, pp. 321-381.

48 Crook, *op. cit.,* p. 185.

49 L. Lotti, *La settimana rossa,* Firenze, 1965.

50 Sorci divenne collaboratore regolare del foglio nazionalista «L'Indépendance», e un patrono del Cercle Proudhon che (secondo il suo capo, Edouard Berth) «arrivò prossimo a creare il fascismo *avant la lettre*» (citato in Talmon, *op. cit.,* p. 58 nota 15). Per l'influenza soreliana in Italia, vedi R. Paris, *Georges Sorel en Italie,* in «Mouvement Social», gen.-mar. 1965, pp. 131-38; J. Roth, *The Roots of Italian Fascism: Sorel and Sorlismo,* in «Journal of Modern History», mar. 1967, pp. 30-45. Un preminente studioso dei fascismi comparati, E. Nolte, tende, tuttavia, a sottolineare l'influenza di Nietzsche ancor più di quella di Sorel sugli elementi non-marxisti di critica mussoliniana alla democrazia liberale: *Marx und Nietzsche in Sozialismus des jungen Mussolini,* in «Historische Zeitschrift», CXCI (1960), pp. 249-335. Stanley *(op. cit.,* pp. 2-5) respinge decisamente qualsiasi affinità fra Sorel e il fascismo

Per una trattazione più esaustiva sulla simbiosi fra destra e sinistra estreme nella comune opposizione allo stato liberale in Francia, vedi Z. Sternhall, *La droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme, 1885-1914,* 1978.

51 P. Monelli, *Mussolini piccolo borghese,* Milano, 1983; anche R. De Felice, *Mussolini il rivoluzionario, 1885-1920,* Torino, 1965, pp. 136-176, e in partie, pp. 182-183. Il testo di De Felice è di gran lunga quanto di più completo si sia mai scritto finora sulla formazione politica di Mussolini. La sua conclusione fondamentale che Mussolini fosse il prodotto della tradizione rivoluzionaria francese e della Sinistra hanno scatenato violente polemiche in Italia, cui De Felice ha risposto gagliardamente in un'intervista a cura di M. Ledeen, *Intervista sul fascismo,* Bari, 1975. D. Smith riassume i toni dell'attacco in una recensione al quarto volume della biografia di Mussolini che De Felice ha continuato: *A Monument for the Duce,* in «Times Literary Supplement», ott. 1975, pp. 1278-1290; a questa recensione Ledeen ha risposto; e questo nuovo dibattito è stato poi edito nel 1976 come *Un monumento al duce? Contributo al dibattito sul fascismo.* La controversia è commentata sommariamente nell'introduzione di C. Delzell all'edizione inglese di un'opera preparatoria uscita nel 1969: De Felice, *Le interpretazioni del fascismo,* Bari, 1977[8]. De Felice è anche risalito alle connessioni fra sindacalismo rivoluzionari e il romantico nazionalista di destra che contribuì alla crescita del movimento fascista: *Gabriele D'Annunzio: sindacalismo rivoluzionario e fiumanesimo nel carteggio De Ambris-D'Annunzio, 1919-1922,* Brescia, 1966. Per un'introduzione alla vasta letteratura recente sul fascismo scritta con particolare simpatia per la nuova storia sociale, vedi C. Maier, *Some Recent Studies on Fascism,* in «The Journal

of Modern History», sett. 1976, pp. 506-521.

[52] Citato da «Il Popolo d'Italia», 13 dic. 1914, in H. Finer, *Mussolini's Italy,* New York, 1935, p. 103; vedi anche pp. 90-105. E. Saltarelli sostiene che il duce seppe cavalcare intelligentemente l'entusiamo che una nuova generazione di giornalisti (come Paolo Orana de «La lupa») aveva contribuito a creare durante la campagna di Libia del 1911; *Le socialisme national en Italie: précédents et origines,* in «Mouvement social», gen.-mar. 1965, pp. 50 ss. e in partic, p. 59.

[53] Sei giornali successivi avevano perpetuato il nome della testata mazziniana fondata nel maggio del 1848: vedi Ravinna, *Giornalismo,* cit., pp. 13-14.

[54] C. Seaton-Watson, *Italy from Liberalism to Fascism,* London, 1967, p. 518; trad, it. *L'Italia dal liberalismo al fascismo (1870-1925),* Bari, Laterza, 1976[2].

[55] Horowitz, *op. cit.,* p. 182.

[56] P. Spriano, *L'occupazione delle fabbriche,* Torino, 1964, segue l'ultima linea comunista di minimizzazione dell'influenza sindacalista e di esaltazione degli aspetti innovativi del gruppo Togliatti-Gramsci. Per un resoconto più obiettivo, vedi M. Clark, *Antonio Gramsci and the Revolution that Failed,* New Haven/London, 1977.

[57] Rispettivamente il primo titolo e quello adottato alla fine per il periodico culturale socialista, il cui nome (appunto, «Ordine Nuovo») generalmente veniva usato per designare il gruppo Gramsci-Togliatti, che giunse a predominare in seno al Partito comunista italiano.

[58] Sia il termine che il concetto di «egemonia» hanno generato un'enorme produzione letteraria, confinante con il misticismo, con l'avvento dell'era dell'«Eurocomunismo» e lo sforzo dei comunisti, in particolare di differenziarsi dai comunisti sovietici. Il concetto viene discusso (ma non adeguatamente posto in relazione all'eredità sindacalista) in S. White, *Gramsci and the Italian Communist Party,* in «Government and Opposition», primavera 1972, in partie, p, 191; G. Williams, *Gramsci's Concept of «Egemonia»,* in «Journal of the History of Ideas», ott.-dic. 1960, pp. 586-599; e specialmente T. Bates, *Gramsci and the Theory of Hegemony,* in «Journal of the History of Ideas», apr.-giu. 1975, pp. 351-366. Quest'ultimo sottolinea (p, 352) che il concetto fu derivato dall'enfasi posta sul consenso proletario da Axelrod e Pìekhanov; ma anche Lenin e i leninisti (gli intellettuali, in particolare) utilizzarono il termine nel primo periodo di potere sovietico in pratica come sinonimo per «dittatura del proletariato». V. Adoratskij, *Ideia gegemonii proletariate,* in *Političeskaia deiatel'nost Lenina i ego lozungi,* in «Molodaia Gvardiia», 1924, nn. 2-3, pp. 488 ss., fa risalire l'origine del termine fra i primi slogan di Lenin; è stato quindi recentemente riassegnato a Lenin con la qualità di concetto centrale impiegato per confutare e respingere quasi tutte le politiche non-sovietiche nel mondo contemporaneo, compresa quella dei gramsciani che rivendicano la paternità del concetto (I. Aluf, *Leninskoe učenie o gegemonii proletariata i sovremennost',* in «Voprosij Istorii KPSS», 1969, n. I, pp. 14-29).

[59] E. Wiskemann, *Fascism in Italy: Its Development and Influence,* New York, 1969, p. 22; L. e R. Tilly, *The Rebellious Century, 1850-1930,* Cambridge (Mass.), 1975, pp. 187-188; Finer, *op. cit.,* p. 101. Nuove prove della diretta iniziale influenza di Blanqui su Clemenceau si possono vedere in M. Paz, *Clemenceau, Blanqui's Heir,* in «The Historical Journal», XVI (1973), n. 3, pp. 604-615.

[60] Neutralità attiva ed operante, in «Il grido del popolo», 31 ott. 1914;

commentato in Clark, *op. cit.*, p. 49, e più esaustivamente in R. Paris, *La première expérience politique de Gramsci (1914-1915),* in «Mouvement Social», gen.-mar. 1963, pp. 31-57. A. del Noce insiste per un'influenza più permeante su Gramsci del teorico fascista Giovanni Gentile: *Il suicidio della rivoluzione,* Milano, 1978.

61 Sul suo giornale del 1897 a Kaunas, vedi Golomb, *op. cit., p.* 23.

62 K. Dziewanowski, *Joseph Pilsudski, A European Federalist, 1918-1922,* Stanford, 1969, pp. 29-40, anche Braunthal, *op. cit.,* pp. 230-231.

63 W. Broehl, jr., *The Molly Maguires,* Cambridge (Mass.), 1964, p. 73.

64 Sul leader, «Peter Lalor», i «Tipperary Boys», e la stima che circa la metà degli 863 partecipanti fossero irlandesi, vedi *Historical Studies, Australia and New Zealand, Eureka Supplement,* Melbourne, 1965[2], p. 49, 79. Vedi anche pp. 80 ss. per la partecipazione americana a questo avvenimento, che concorse alla nascita del nazionalismo australiano e del sindacalismo australiano (secondo una lettera del 20 dic. 1971, dallo studioso irlandese già ambasciatore in Australia, Eoin Mac White).

65 Broehl, *op. cit.,* p. 25, e l'elenco di altre associazioni, p. 26.

66 *Ibidem,* pp. 27-32, per le numerose e varie leggende sulle loro origini e la precisa identità di Molly Maguire. Quest'opera, la prima che acceda fruttuosamente agli incartamenti Pinkerton, costituisce la base della nostra ricostruzione qui.

67 W. D'Arcy, *The Fenian Movement in the United States: 1858-1886,* Washington, 1947, pp. 243 ss. Vedi anche la raccolta a cura di M. Harmon, *Fenians and Fenianism,* Seattle, 1970. Per un esempio del carattere trans-nazionale dell'interazione destra-sinistra in seno al movimento irlandese, vedi il saggio inedito di E. MacWhite, *The Mater's First Chaplain and the First Russian Politicai Emigré. Vladimir Pecherin, 1807-1885,* pp. 32-33, dove si rivela che uno dei pionieri del radicalismo russo degli anni trenta del secolo scorso, che divenne monaco redentorista in Irlanda finì per scrivere una benedizione particolare per i feniani: *De benedictione novi militis.*

Vedi anche nuovo materiale in L. O Broin, *Revolutionary Underground: the Story of the Irish Republicain Brotherhood, 1858-1924,* Totowa, 1976.

68 La loro curiosa commistione di violenza e festosità è illustrata dalla *Marsigliese feniana* che veniva cantata al termine dei «picnics feniani»: «Await with speech, and brother, reach me down that rifle gun./ By her sweet voice, and hers alone, the rights of man are won». C. Wittke, *The Irish in America,* Baton Rouge, 1956, p. 154.

69 Z. Pease, *The Catalpa Expedition,* New Bedford., 1897.

70 D'Arcy, *op. cit.*, pp. 404 ss.

71 T. Coogan, *The IRA,* London 1970, pp. 12, 14; trad. it. *L'IRA,* Reggio Calabria, Parallelo 38, 1973.

72 N. MacKenzie, *Secret Societies,* New York, 1967, pp. 188 ss.

73 La Afl fu la prima organizzazione a promuovere la celebrazione formale del I maggio per i lavoratori (vedi M. Dommanget, *Histoire du premier mai,* 1953, pp. 35-37). Ma questa campagna era legata alla lotta per le otto ore lavorative, e non tanto alla solidarietà rivoluzionaria come sarebbero stati successivamente i «primi maggio» europei. Dal 1894 l'American Labor avrebbe poi festeggiato il proprio, più ricreativo, «Labor Day» ogni primo lunedi di settembre.

[74] Sugli anarchici russo-ebraici, vedi R. Rocker, *The London Years,* 1956; per la loro influenza in Russia, vedi Avrich, *op. cit.,* pp, 39-40. Vedi anche Rocker, *Anarcho-Syndicalism,* London, 1938.

[75] Vedi la prefazione biografica del traduttore R. Chase a Rocker, *Nationalism and Culture,* New York, 1937, p. xvi.

[76] Vedi l'ancor valido opuscolo di Rocker, *The Tragedy of Spain,* New York, 1937.

[77] Vedi Rocker, *Pioneers of AmericanFreedom,*, Los Angeles, 1949; trad. it. *Pionieri della libertà,* Milano, Antistato, 1982, in particolare l'esame del perché l'anarchismo americano non abbia mai messo radici nell'ambito del radicalismo europeo (*ibidem* pp. 145-154).

[78] La Goldman ebbe il cuore spezzato nei suoi ultimi anni di vita dalla rovina dell'anarchismo durante la guerra civile spagnola: «È dura come per chi desideri un figlio per tutta una vita e poi, quando si sia quasi abbandonata la speranza, esso arrivi - ma solo per morire subito dopo essere nato» (E. Mannin, *Women and the Revolution,* New York, 1939, p. 137; Drinnon, *Rebels in Paradise. A Biography of Emma Goldman,* Chicago, 1961, p. 311. La Goldman seguì la tradizione comune a molti radicali americani, chiedendo che la sua salma fosse riportata in America per essere seppellita vicino ai martiri dello *Haymarket riot.*

[79] Drinnon, *op. cìt.,* pp. 3-27.

[80] Inizialmente lei fu attratta dalla sua ingordigia al ristorante e non dalle sue idee: vedi Goldman, *Living my Life,* New York, 1931, vol. I, p. 5; trad. it. *Emma Goldman. Vivendo la mia vita. Autobiografia,* 2 voll., Milano, La Salamandra, 1980 e 1981; Jacker, *op. cit.,* p. 129.

[81] Jacker, *op. cit.,p.* 131.

[82] «Per sempre è un bel po'» esclamò davanti alla corte con la sua caratteristica sbruffoneria; «Chissà se l'Austria durerà così a lungo»: Goldman, *Johann Most,* in «American Mercury», giu. 1926, p. 162. Vedi anche Rocker, *Johann Most. Das Leben eines Rebellen,* 1924.

[83] Cerano 28 delegati da 22 città. Vedi H. David, *The History of the Haymarket Affair,* New York, 1936, pp. 99-101. L'«anarco-comunismo» fu ben distinto dal precedente anarchismo pacifista locale di gente come Josiah Warren: vedi C. Machison, *Anarchism in the United States,* in «Journal of the History of Ideas», gen. 1945, p. 57 ss.

[84] Most, *August Reinsdorf und die Propaganda der That,* New York, 1885, pp. 28-30.

[85] Le copie di questa rarissima opera sembrano completamente scomparse dalle maggiori biblioteche degli Usa nel corso della ripresa dell'interesse per questi problemi alla fine degli ultimi anni sessanta. Prendiamo le citazioni dall'ampio riassunto presentato come prova ai processi sui fatti di Haymarket e ristampato in J. Lawson (a cura di), *American State Trials: A Collection of the Important and Interesting Criminal Trials which Have Taken Place in the United States, from the Beginning of our Government to the Present Day,* St. Louis, 1919, vol. XII, pp. 111-131. Vedi anche L, Adamic, *Dynamite. The Story of Class Violence in America,* New York, 1934, pp. 41-48; Jacker, *op. cit.,* pp. 94-96; Dedijer, *Sarajevo,* cit., pp. 167-68.

[86] Lawson, *op. cit.,* p. 118.

[87] *Ibidem,* p. 116.

[88]( Vedi la precedente deposizione allo stesso processo in Lawson, *op. cit.,* p. 110.

[89] Citato in Drinnon, *op. cit.,* p. 35.

[90] C. Wittke, *Against the Current: The Life of Karl Heinzen,* Chicago, 1945.

[91] Rocker, *op. cit.,* pp. 403, 413; Goldman, *op. cit,* p. 166.

[92] Wittke, *op. cit:,* nota 8.

[93] Heinzen, *Mord contra Mord,* in «Freiheit», 7 sett. 1901, p. 2. Da notare come questo articolo (apparso originariamente su «Die Evolution», di Johann Becker, del gen.-feb.- 1849), anticipasse a sinistra il successivo slogan bismarckiano della destra: «ferro e sangue».

[94] Stime di P. Renshaw, *The Wobblies. The Story of Sindicalism in the United States,* New York, 1968, p. 8; trad. it. *Il sindacalismo rivoluzionario negli Stati Uniti,* Bari, Laterza, 1970.

[95] *Ibidem,* p. 160. Vedi anche j. Conlin, *Big Bill Haywood and the Radicai Union Movement,* Syracuse, 1969,

[96] Da Haywood (Renshaw, *op. cit,* p. 175; Kornbluh, *Rebel voices,* cit. p. I) che vedeva la sua One Big Union «guidare alla grande rivoluzione che emanciperà la classe operaia». Vedi il suo discorso, *The General Strike,* New York, 16 mar. 1911, citato in Crook, *op. cit.,* p. 216.

Un recente studio è quello di M. Dubofsky, *We Shall Be All: A History of the I.W.W.,* Chicago, 1969. Per molti versi il miglior resoconto resta P. Brissenden, *The IWW: A History of American Syndicalism,* New York, 1919 (rist. 1957). Per i dettagli di questa prima convenzione, cui parteciparono i delegati di 34 stati, vedi *The Founding Convention of the IWW*, New York, 1905 (ristampato nel 1969).

[97] Vedi, per esempio, il quadro *The Greatest Thing on Earth* (riprodotto in Kornbluh, *op. cit.*, p. 33) rappresentante un fiume senza fine di operai che marciano verso un sole contenente un globo con la scritta «IWW Universal».

[98] Renshaw, *op. cit.,* pp. 221-238, 4-5. Esisteva anche un movimento sindacalista indipendente in Argentina che si sviluppò più direttamente dai modelli francese e spagnolo ed è trattato esaustivamente nella tesi di laurea di Jacob Hoved, Tel Aviv, 1975, programmata per la traduzione e la pubblicazione come *El Anarquismo y el resurgimiento del movimiento obrero en la Argentina*, Mexico, 1977.

[99] Dal testo in Kornbluh, *op. cit.,* p. 45.

[100] Williams, *Sabotage,* «Solidarity», 25 feb. 1911, in Kornbluh, *op. cit.,* p. 52. Il termine fu introdotto per la prima volta sulla stampa degli Iww in «Solidarity» del 4 giu. 1910 (Kornbluh, *op. cit.,* p. 37) — un giornale pubblicato da Williams a Newcastle, Pa., durante uno sciopero dei lavoratori dell'acciaio nel 1909 (*ibidem*, p. 51). Altri influssi francesi sono commentati in M. Lapitskij, *William Kheivud,* 1974, p. 111.

Elizabeth Gurley Flynn (una delle future dirigenti del Partito comunista americano) distinse successivamente il sabotaggio disciplinato («inerente al processo industriale») dalla violenza pura e semplice: vedi *Sabotage,* 1915, citato in

Kornbluh, *op. cit.,* p. 37.

101 *The Revolutionary Strike,* in «The American Magazine», 25 mag. 1912, citato in Kornbluh, *op. cit.,* p. 158; altri commenti citati in Renshaw, *op. cit.,* p. 106.

102 Kornbluh, *op. cit.,* p. 201.

103 *Ibidem,* p. 202.

104 Citato in R. O'Connor e D. Walker, *The Lost Revolutionary: A Biography of John Reed,* New York, 1967, p. 33.

105 Secondo John Reed, citato in A. Peterson, *Daniel De Leon: Socialist Architect,* New York, 1941; Renshaw, *op. cit.,* p. 26.

106 D. Montgomery, *The «New Unionism» and the Transformation of Workers*' *Consciousness in America, 1909-22,* in «Journal of Social History», XVII (1974), p. 517.

107 Renshaw, *op. cit.,* pp. 146-147; e anche per i controversi problemi della leggenda di Hill, e materiale supplementario in Kornbluh, *Joe Hill: Wobbly Bard,* in *Voices,* cit., pp. 127-157. G. Smith, *Joe Hill: The Man and the Myth,* Utah, 1967; e *The IWW Songbook* e il loro *Little Red Songbook.* Quando nel 1935 fu costituito il Congresso delle Organizzazioni Industriali — che raccoglieva le organizzazioni sindacali industriali del dopo-depressione — esso mutuò la propria canzone ufficiale dall'Iww (cantata sull'aria di *John Brown*'*s Body,* e con l'ultima strofa che riaffermava «l'unione fa la forza»).

## XVI

## L’ascesa al potere: Lenin

Lenin portò la tradizione rivoluzionaria dalla clandestinità al potere. Nel far ciò, egli produsse la maggior rottura nell’unità di fondo della civiltà europea dai tempi di Lutero.

La rivoluzione bolscevica — la prima mai realizzata in nome di una dottrina deterministica, impersonale, materialistica — fu profondamente segnata dalla *leadership* carismatica di questo singolo individuo. Rientrato dal lungo esilio all’estero nell’aprile del 1917 su di un treno piombato attraverso l’Europa sconvolta dalla guerra, Lenin guidò il suo paese d’origine al rovesciamento della fragile democrazia recentemente istituita. Egli conquistò arditamente il potere a Pietroburgo nel novembre; ribattezzò la sua frazione bolscevica del partito socialdemocratico come «partito comunista» nel marzo successivo; riuscì a conservare il potere attraverso una lunga e sanguinosa guerra civile, nonché contro l’intervento delle potenze straniere da tutti i punti cardinali; e costituì la Terza, o «comunista», internazionale nel gennaio del 1919, in ripudio del socialismo democratico della Seconda.

Il principale contributo di Lenin alla storia non sta tanto nelle sue improvvisazioni come statista, quanto piuttosto nei suoi successi come rivoluzionario. Egli estese il potere d’attrazione del marxismo come dottrina rivoluzionaria dalla sua originaria focalizzazione sul proletariato urbano nelle società liberali occidentali ad una ideologia globale idonea per le élites intellettuali e le masse contadine del mondo extra-europeo, tradizionalmente autoritario.

## *L' eredità tedesca*

Russificando una dottrina tedesca, Lenin in un certo senso non fece che fondere i due aspetti della propria discendenza.

Suo padre era in parte tataro e sua madre una tedesca: e di fatto Lenin sembrava combinare la rozzezza di un russo del Volga con la disciplina organizzativa di un tedesco.

Il fattore tedesco della sua discendenza era forse quello meno importante, ma è stato comunque troppo trascurato negli anni recenti. I modelli organizzativi tedeschi furono importanti per i rivoluzionari sociali russi di questo periodo, quanto i modelli francesi lo erano stati per i rivoluzionari nazionali polacchi che dominarono la fase precedente di storia rivoluzionaria nell'Europa orientale. Il vettore politico che portò Lenin al potere fu una variante russa del Partito socialdemocratico tedesco. Il suo ruolo di dirigente comincia con la fondazione del giornale «Iskra» (La scintilla), nel 1900 in Germania, e la conquista effettiva del potere cominciò quando i tedeschi gli concessero di transitare in treno da Zurigo a Pietroburgo nell'aprile del 1917. I rapporti fra tedeschi e bolscevichi erano sottili e opportunistici da ambo le parti, e non erano affatto di tipo univoco. Al contrario, esisteva un interesse comune di base non soltanto fra i socialdemocratici dei due paesi ma anche fra il governo tedesco e il movimento rivoluzionario russo: infatti, essi condividevano un'opposizione comune al potere zarista fin dal tempo in cui fu conclusa l'alleanza anti-tedesca franco-russa, nel 1894; e questa opposizione non fece che approfondirsi con il crescere della dipendenza del capitalismo russo dalla Francia.

Alla vigilia della prima guerra mondiale la Russia deteneva nei confronti della Francia il più grosso debito mai registrato fra due nazioni nella storia[1]. Il nuovo governo sovietico, invece, fu fin dall'inizio dipendente dalla Germania:

dapprima sperando in una rivoluzione dal basso a sostegno della propria, poi, dopo gli accordi di Rapallo nel 1922, puntando ad aiuti economici e militari dall'alto.

Il rapporto privilegiato con la Germania data fin dagli albori del marxismo russo, che sarebbe rimasto fino agli inizi del ventesimo secolo una sorta di movimento germanofilo di minoranza in seno alla tradizione rivoluzionaria russa[2]. Il banco di prova per i marxisti russi venne con l'ultimo decennio dell'Ottocento, periodo che vide i primi tentativi di coniugare concretamente l'astratta dottrina occidentale della rivoluzione proletaria e la classe operaia russa; e il genio di Lenin sta nella sua applicazione della tradizione specificamente russa di un'avanguardia intellettuale organizzata alle condizioni di vita e alle crescenti aspirazioni di quella nuova classe operaia.

Il ritmo dell'industrializzazione russa cominciò ad accelerare rapidamente verso la fine degli anni ottanta. Dopo la carestia e l'epidemia di colera che attraversarono il paese nel 1891, l'afflusso di contadini nelle città aumentò drammaticamente: ondate di manodopera si riversarono dalle situazioni rurali più arretrate nelle nuove grandi concentrazioni urbane e industriali creando nuove occasioni di mobilitazione rivoluzionaria. Ma rimaneva il problema tradizionale: il divario di sempre fra i dirigenti intellettuali e la gente comune.

Il primo a superare questo gap fu uno dei pochi primi marxisti russi di estrazione proletaria: Pavel Axelrod. Ebreo, originariamente bakuninista, Axelrod rimase folgorato alla metà degli anni settanta nel corso di due viaggi a Berlino dalla combinazione di disciplina e partecipazione operaia nel Partito socialdemocratico tedesco. Egli vedeva nell'organizzazione di attività culturali e di vacanze per operai da parte della socialdemocrazia tedesca un «prototipo di vita nella società socialista del futuro»[3]. Axelrod si unì al gruppo antianarchico e antiterrorista di Plekhanov, Ripartizione Nera, quando questo si ribellò alla politica cospirativa di Volontà del Popolo; poi emigrò a Ginevra nel 1880, e nel 1883 fondò la prima

organizzazione marxista russa, la Liberazione del Lavoro.

Il virus tedesco raggiunse la Russia soprattutto attraverso i movimenti di massa socialdemocratici che si svilupparono nelle parti occidentali dell'impero zarista. All'inizio degli anni novanta, la via del contagio passava dalla Germania per Varsavia fino alla Russia occidentale e a Pietroburgo stessa, la storica «porta dell'Occidente» dell'impero euro-asiatico. La capacità ferroviaria aumentava con l'estendersi a est delle strade ferrate; e parimenti si allargavano le prospettive di attività rivoluzionaria.

Fra i primi portatori dell'infezione furono gli energici lavoratori ebrei confinati per legge all'insediamento nella Russia occidentale. Le loro connessioni internazionali e l'affinità con il tedesco della lingua yiddish assicurarono una veloce e facile esposizione alle idee tedesche. Al pari degli operai tedeschi, gli ebrei possedevano un livello culturale relativamente elevato che rendeva loro particolarmente tormentoso lo stato di inferiorità politica e civile. E la situazione peggiorò drasticamente negli anni ottanta, quando in Ucraina e nella Russia occidentale dilagò la pratica del pogrom come mezzo per incanalare il malessere popolare. Vedendo così minacciata la loro stessa identità di gruppo etnico, alcuni ebrei si richiusero in un'intensa forma di nazionalismo, il sionismo, che alla fine avrebbe portato alla fondazione dello stato d'Israele. Altri ebrei trovarono un'alternativa nella Lega generale degli operai ebrei di Russia e Polonia, più nota come Bund, che fu creata nel 1897, l'anno del primo congresso sionista a Basilea, e risultò alla svolta del secolo la più ampia e meglio organizzata organizzazione socialdemocratica dell'impero russo[4]. Se per molti aspetti il sionismo fu una variante particolarmente esasperata della tradizione nazionale rivoluzionaria, le nuove organizzazioni socialdemocratiche erano sicuramente l'esempio della tradizione rivale, quella della rivoluzione sociale.

Quasi come per reazione al multinazionalismo dell'impero russo, il primo partito socialdemocratico all'interno dei suoi confini il Partito socialdemocratico di Polonia e

Lituania, creato nel 1893, dimostrò di essere il più profondamente antinazionalista di tutti i partiti rivoluzionari. Formato da polacchi ed ebrei, che condividevano l'umiliazione della rispettiva nazionalità, il nuovo partito fu stimolato dalla ebreo-polacca Rosa Luxemburg a rifiutare qualsiasi limitata visione nazionalista per abbracciare la causa della rivoluzione proletaria internazionale. Il partito polacco fu creato in deliberata opposizione al Partito populista polacco (il Partito socialista polacco o Pps) che aveva fra i suoi obiettivi l'istituzione di un'identità nazionale separata per la Polonia (congresso di fondazione del 1892). I socialdemocratici insistevano invece che il proletariato polacco dovesse battersi solo per la comune lotta sociale contro il sistema zarista — e mai, neppure tatticamente, per qualsivoglia causa nazionale.

Alla fine degli anni ottanta, gli operai polacchi non meno di quelli ebrei erano riusciti a dar vita a forme di attivismo con salde basi proletarie[5], fino ad allora largamente sconosciute al movimento russo a causa della sua dipendenza storica da una *leadership* elitaria intellettuale. Un attivista polacco di questo periodo, Waclaw Mačajski, sviluppò durante il suo esilio in Siberia negli anni novanta una condanna radicale della dirigenza intellettuale, considerata parassitaria, all'interno del movimento socialdemocratico[6]. La sua esortazione per una «cospirazione operaia» che desse vita ad un autentico movimento classista[7] non ebbe risposta, ma la *Makhaevščina* sarebbe diventata una potente corrente di pensiero in seno alla sinistra russa. Essa si basava sulle radicate tradizioni anti-intellettuali di Proudhon, Bakunin, e degli anarchici russi, e concorse a ridar vita alla passione populista che avrebbe poi condotto alla formazione del concorrente rivoluzionario dei social-democratici, il più ampio, ma anche più amorfo, Partito socialista rivoluzionario o Sr.

Questa intensificazione dell'anti-intellettualismo derivava dai maggiori contatti che gli intellettuali stavano avendo con i lavoratori, che spesso erano analfabeti e profondamente ostili a teorie di qualsiasi genere. Nelle regioni interne della

Russia questo conflitto era particolarmente acuto — come nel caso del fondatore dei primi gruppi marxisti del Volga superiore, Nikolaj Fedoseev.

Fedoseev lavorò sulle preesistenti organizzazioni radicali che si erano sviluppate all'inizio degli anni ottanta come imitazioni provinciali dei circoli intellettuali di Pietroburgo. Il gruppo di intellettuali che egli guidava a Vladimir si opponeva al terrorismo e intendeva operare per un più stretto rapporto fra contadini e operai — cercando dunque di superare due evidenti insufficienze di Volontà del Popolo[8]. Ma Fedoseev non aveva risposte migliori di chiunque altro al problema del divario esistente fra intellettuali e classi lavoratrici — anche dopo il suo passaggio al marxismo. Nel 1888, egli fondò il primo circolo autenticamente marxista della regione del Volga, a Kazan, con il proposito esplicito di creare veri dirigenti politici operai come Bebel, e non teorici come Kautsky[9].

Nonostante gli energici sforzi organizzativi e un programma di pubblicazioni illegali che si estendevano da Vladimir a Kazan, Fedoseev non concretizzò mai il suo sogno. Egli venne arrestato nell'estate del 1894 e spedito con un lungo e contorto viaggio nel nord della Russia fino a Verkholensk nella lontana Siberia. Qui giunto cercò di conservare il proprio equilibrio mentale scrivendo un grosso trattato marxista sulle cause economiche della fine della servitù della gleba in Russia. Ma fu screditato come intellettuale borghese, e l'isolamento e l'umiliazione di cui fu fatto oggetto dai compagni di prigionia lo gettarono nello sconforto più profondo: così, un giorno d'estate del 1898 si incamminò lungo la taiga per poi suicidarsi[10].

L'anti-intellettualismo che perseguitò Fedoseev fino alla sua tragica morte in Siberia animò pure l'agitazione operaia all'estremo opposto dell'impero russo, cioè a Vilna. Qui il folto proletariato ebreo riuscì a contrapporre con efficacia l'azione concreta degli operai alle teorizzazioni astratte degli intellettuali. Uno di questi operai ebrei, Arkadj Kremer, raccomandava l'«agitazione» come un antidoto nei confronti

della precedente enfasi posta sulla «propaganda» dagli intellettuali. Addirittura fu lui stesso accusato da un operaio ebreo ancor più anti-intellettuale, Abraham Gordon, che accusava Kremer di vedere negli operai «carne da cannone della rivoluzione» cercando di strumentalizzarli e nello stesso tempo di ritardarne la vera preparazione politica [11].

L'appello all'azione proletaria diretta fu tradotto dalla Russia occidentale a Pietroburgo nel 1893 da Juri Martov, un intellettuale ebreo russo che era stato esiliato a Vilna per aver partecipato alla manifestazione operaia che accompagnò i funerali di Selgunov nel 1891. Egli fece ritorno a Pietroburgo nel 1893, armato del libro di Kremer *Dell'agitazione* come manuale pratico per l'azione di massa.

Il passaggio all'agitazione fu un'eco orientale della passione sindacalista occidentale per l'azione diretta. Ma fu anche qualcosa di molto più profondo. La tradizione rivoluzionaria stava cercando disperatamente radici concrete, e cioè una liberazione dalla ormai secolare dipendenza da «talismani verbali». C'era sete se non proprio di sangue, almeno di rituali di sangue: un anelito a rinascere e non semplicemente a ripubblicare vecchie cose.

Così Martov andò ancora più oltre Fedoseev, il quale aveva rigettato l'etichetta marxista, respingendo cioè anche i termini socialismo e socialdemocrazia. Egli tentò di infrangere l'abito mentale ormai consolidato oltre che le pretese di *leadership* degli intellettuali russi: pretendeva insomma che gli operai si unificassero su di un patrimonio crescente di lotte specifiche piuttosto che sul dibattito di concetti generali. Martov divenne la figura preminente fra quella ventina di gruppi marxisti che si coagularono nella capitale nella Unione di lotta per l'emancipazione della classe operaia, che si costituì nel novembre 1895: «La prima organizzazione socialdemocratica russa che facesse dell'agitazione di massa il perno della propria attività»[12]. Il programma di Vilna prevedeva un'agitazione accelerata sui bisogni specifici degli operai onde far crescere il loro livello di coscienza politica, e

non solo il loro benessere economico. L’organizzazione patrocinò scioperi e pubblicò circa settanta volantini d’agitazione prima di dissolversi nel 1897.

La prima affiliazione di Lenin vide il giovane diciottenne aderire dall’autunno 1888 al maggio 1889 al circolo di Fedoseev a Kazan. Ma la vera e propria entrata di Lenin nella storia fu come dirigente, a fianco di Martov, dell’Unione di Lotta, e come più efficace pamphlettista della stessa organizzazione.

Apparentemente, Lenin non era altro che uno dei tanti intellettuali di provincia radicalizzati da esperienze personali. Poco dopo il suo arrivo a Pietroburgo il 31 agosto 1893, egli fu accettato nei gruppi di discussione marxisti essenzialmente perchè fratello minore di un martire rivoluzionario. Espulso dall’università di Kazan per aver preso parte ad una manifestazione studentesca, Lenin aveva scoperto una nuova «bibbia» occidentale a Samara *(Il capitale* di Marx). Giunto a Pietroburgo, la sua educazione marxista prosegui in seno al circolo del giovane ingegnere elettrico R.E. Klasson, il quale aveva fondato nel 1890 il primo serio gruppo marxista a Pietroburgo prima di cominciare a studiare la socialdemocrazia tedesca di prima mano nel 1891-1893. La futura moglie di Lenin, Nadežna Krupskaia, fece pure parte del circolo di Klasson, che cercò di colmare il divario fra intellettuale e operaio basandosi inizialmente più su Lassalle, precursore della mobilitazione di massa, che sull’eccessivamente teorico Marx[13].

Il primo grosso lavoro di Lenin, *Che cosa sono gli «Amici del popolo» e come lottano contro i socialdemocratici* (1894), riprendeva l’ottica engelsiana secondo cui pestilenza e carestia avrebbero accelerato il ritmo dello sviluppo capitalistico in Russia; inoltre, secondo questa tesi, la Russia sarebbe passata alla rivoluzione soltanto dopo un periodo di sviluppo capitalistico. Lenin visitò la Germania nel 1893. Arrestato all’inizio del dicembre 1895 per il suo ruolo organizzativo nell’Unione di Lotta, Lenin trascorse un anno in prigione a Pietroburgo, e quindi tre anni in Siberia. Qui l’esilio

fu molto meno duro di quello del suo primissimo mentore marxista, Fedoseev: con la possibilità di vivere tranquillo, con la presenza della moglie, e con l'accesso ad una vasta biblioteca, Lenin stese la sua opera economica più tecnica, Lo *sviluppo del capitalismo in Russia,* che fu pubblicata legalmente nel 1899. Il lavoro rappresentò un attacco definitivo all'illusione populista che la Russia potesse in qualche modo evitare la fase capitalistica dello sviluppo economico. Poi nel 1900 Lenin iniziò il suo lungo esilio in Occidente, dove fondò il giornale «Iskra» nel 1900 e il Partito bolscevico nel 1903.

Prima di questo cosiddetto «periodo dell'"Iskra"» (1900-1903), Lenin non diede per nulla a intendere una possibilità di divergenza qualsiasi dal modello della socialdemocrazia tedesca, ancora dominante grazie specialmente all'assiduo lavoro di traduzione dei suoi classici da parte di Plekhanov [14]. Se, grazie ai suoi estesi contatti con socialdemocratici tedeschi all'estero, Plekhanov garantì una base filosofica al marxismo russo[15], Piotr Struve garantì con Lenin una base di critica economica al populismo. «Affascinato dalla socialdemocrazia tedesca e dai suoi successi» dopo un viaggio in Germania[16], Struve scrisse le *Note critiche sui problemi dello sviluppo economico in Russia,* che bruciò un'edizione di milleduecento copie in due settimane nel 1894 [17]: in queste pagine, l'autore sosteneva a spada tratta che il pericolo per la Russia non venisse dallo sviluppo del capitalismo nel paese, ma dalla debolezza di quello stesso sviluppo.

Sebbene Lenin e Struve si scontrassero per un breve periodo nel 1894, tali conflitti non ebbero a ripetersi; loro e tutti gli altri che si definivano marxisti erano troppo dipendenti l'uno dall'altro e dai tedeschi dopo la repressione che seguì ai disordini operai nel 1895 e 1896 in Russia. Struve si recò all'estero per consultazioni con i socialdemocratici tedeschi a Berlino e con il gruppo di Liberazione del Lavoro di Plekhanov e i socialdemocratici ebrei di Londra. Rientrò nell'autunno del 1896 per diventare redattore di una testata già populista, «Novoe Slovo»; e riuscì a rifornire di libri e articoli a stampa

Lenin in prigione, prima del suo esilio in Siberia[18].

Per quanto decimati dalla repressione a Pietroburgo, i socialdemocratici impiantarono unioni di lotta e comitati operai un po' ovunque nell'impero russo. Il «feticismo dell'organizzazione» [19] contratto dai tedeschi accrebbe il desiderio di un organismo nazionale unico in Russia. I rappresentanti della recente Lega socialdemocratica ebrea (Bund) si incontrarono clandestinamente a Minsk con i delegati di altri sei piccoli gruppi fra l'1 e il 3 marzo 1898, per il congresso di fondazione del Partito socialdemocratico operaio degli operai di Russia. Il programma del partito, steso da Struve, dichiarava «compito immediato del partito» la lotta per «la conquista della libertà politica totale»[20]. Fu eletto un comitato centrale e scelto un organo di partito (la «Rabocaia Gazeta» di Kiev); Lenin fu nominato responsabile delle pubblicazioni di propaganda, e il gruppo di Plekhanov fu incaricato delle relazioni con l'estero. Tuttavia, i comitati centrali sia del Bund ebreo sia del partito russo furono arrestati in blocco quasi subito; e la stampatrice del giornale di Kiev fu requisita. La Russia avrebbe acquisito organizzazioni rivoluzionarie su scala nazionale durature solo con la fondazione nel 1901 del Partito socialista rivoluzionario, populista, e con la rifondazione del Partito socialdemocratico nel 1902-1903. Fino allo scoppio della rivoluzione del 1905, i vari gruppi marxisti dell'impero russo continuarono a vedere una guida nel partito tedesco. Di fatto, l'autorevolezza tedesca crebbe sotto molti aspetti con il crescere dell'emigrazione rivoluzionaria russa a Berlino[21]; ma per comprendere il leninismo che prese forma alla vigilia della rivoluzione del 1905, bisogna volgere l'attenzione dal seme tedesco al suolo russo in cui esso germogliò, e prendere in considerazione sia il nuovo genere di *apparatčik* che emerse per la prima volta in questi anni di formazione sia il ripresentarsi in Russia del tema classico dell'interazione fra destra e sinistra.

## *Le radici russe*

In una nuova introduzione alla *Lotta di classe in Francia* di Marx pubblicata all'inizio del 1895 poco prima della sua morte, Engels indicava nella socialdemocrazia tedesca il «partito del rovesciamento» che era emerso intatto da un'esistenza sotterranea ed era destinato a diventare la religione di stato dello stesso impero che lo aveva perseguitato[22]. Basta solo sostituire all'impero tedesco quello russo, ed ecco che si può attribuire al passo di Engels il valore di una profezia. Proprio negli anni novanta, quando cioè i socialdemocratici tedeschi stavano compromettendosi troppo con il sistema esistente per rimanere un «partito del rovesciamento», i russi si stavano estraniando a tal punto dal proprio sistema da non poter pensare a qualcosa di diverso da un rovesciamento totale.

Dopo gli anni ottanta, la tradizione rivoluzionaria russa godette di una notevole ripresa proprio dalle regioni più interne della Russia, quelle dove Lenin aveva trascorso i primi ventitré anni della sua vita. Come Stenka Razin, il capo delle più grandi fra tutte le sollevazioni contadine di Russia, Lenin era nato a Simbirsk (oggi Ulianovsk) e aveva passato tutti gli anni di formazione nella regione del Volga che da sempre è confine fra Europa e Asia. Qui l'autorità della lontana e occidentalizzante Pietroburgo non si era mai del tutto radicata — e la situazione di frontiera continentale covava una violenza latente. Dei suoi tanti pseudonimi rivoluzionari, Lenin scelse quello che derivava dal più freddo e orientale dei grandi corsi d'acqua siberiani, il Lena.

Se Lenin, come Anteo, fu rafforzato dal suo esilio siberiano alla fine degli anni novanta, trasse pure le sue idee organizzative dalle tradizioni ascetiche e di autosacrificio del movimento rivoluzionario russo.

Lenin fu battezzato alla fede rivoluzionaria in seguito all'esecuzione del fratello maggiore, Aleksandr, che fu impiccato nel maggio del 1887 per aver preso parte a un

complotto per l’assassinio dello zar[23].

Dopo il passaggio a Pietroburgo per gli studi di giurisprudenza nel 1893, Lenin si dedicò alla lotta ideologica contro la convinzione populista che l’appoggio di massa per qualsiasi rivoluzione dovesse venire dal contadiname. Mikhailovskij, che Lenin aveva incontrato a Samara nel 1892, divenne il suo bersaglio polemico in *Che cosa sono gli «amici del popolo» e come lottano contro i socialdemocratici,* del 1894.

Quest’opera rivelava già due caratteristiche peculiari e costanti di Lenin come rivoluzionario: la sua attenzione riguardo al potere e il suo disprezzo per l’intelligentsia. Lenin non si sforzava tanto di confutare l’errata interpretazione del marxismo o gli errori di analisi dei populisti (che erano i principali punti di rimprovero delle opere antipopuliste pubblicate simultaneamente da Plekhanov e Struve), quanto piuttosto di sottrarre ai populisti l’attraente titolo di «amici del popolo».

Mikhailovskij stava in una specie di successione apostolica a Herzen e Cernysevskij come giornalista portavoce dell’intelligentsia rivoluzionaria, e Lenin sperava in effetti di sostituirsi a Mikhailovskij, come erede di quella tradizione consacrata. Uno dei suoi slogan più importanti e originali fu formulato in un altro lavoro dello stesso anno, questa volta indirizzato non ad avversari populisti bensì a un alleato marxista insufficientemente ortodosso. Rimproverando Struve di usare «il linguaggio di un oggettivista e non di un marxista (materialista)», Lenin insisteva che «il materialismo contiene in sé, per così dire, uno *spirito di partito (partiinost’)»* che richiede di impostare tutte le questioni sociali nell’ottica della lotta di classe respingendo nel contempo il limitato «spirito da circolo» *(kružkovsčina*) in cui gli intellettuali non fanno altro che chiacchierare fra di loro[24].

Lenin si gettò nella battaglia dell’Unione di Lotta, che almeno era riuscita a collegare un’élite intellettuale con autentiche organizzazioni operaie.

Martov (a capo della frazione chiamata «gioventù») sembra si sforzasse maggiormente dell'«anziano» Lenin per svincolare l'Unione di Pietroburgo dal tradizionale rapporto di dipendenza dall'élite intellettuale. La sua idea dell'agitazione combinava la concezione sindacalista dell'azione diretta su questioni concrete immediate con la convinzione marxista che ogni azione individuale dovesse accompagnarsi nel proletario alla consapevolezza che «la lotta non si fermerà fino alla completa emancipazione degli operai dall'oppressione del capitale»[25].

Lenin lavorò nell'Unione solo qualche settimana prima di essere arrestato, ma continuò a comunicare con l'organizzazione abbastanza liberamente durante l'anno trascorso in carcere prima dell'esilio. Il problema dell'effettiva influenza di Lenin sul gruppo ha preoccupato eccessivamente gli storici, i quali hanno forse prestato insufficiente attenzione all'eventuale e possibile influenza del gruppo su Lenin. Infatti, i compagni di Lenin di questo periodo (dell'Unione di lotta) rimasero a contatto con lui per tutto il periodo che va dal suo primo arrivo a Pietroburgo, nel 1893, alla nascita formale del Partito bolscevico nel 1903; e la maggior parte di loro svolse funzioni importanti durante il breve governo di Lenin sul nuovo stato sovietico. Quale che fosse il grado esatto della *leadership* di Lenin nei loro confronti, è chiaro comunque che egli ebbe bisogno di loro per costruire un'organizzazione politica efficiente. Quindi, i compagni più vicini a Lenin in questo decennio di formazione possono essere definiti come il primo *apparat* leninista: gli «uomini d'apparato» (*apparatcìki)* che precedettero — e per molti versi crearono «il partito di tipo nuovo» leninista.

I compagni più stretti di Lenin erano quasi tutti intellettuali borghesi dedicatisi all'attività rivoluzionaria non tanto per profonda convinzione personale, quanto per spinta inerziale indotta dalla sub-cultura studentesca di Pietroburgo. A differenza dei precedenti studenti radicali che erano completamente assorbiti dall'ideale, questi giovani marxisti erano fondamentalmente tecnici in attesa di carriera. Essi

ricevevano una preparazione come ingegneri per impiegarsi nel settore industriale in rapida crescita all'interno dell'impero russo; e non fecero altro che tentare di applicare i livelli professionali raggiunti nella loro preparazione tecnica anche all'attività rivoluzionaria. Si riunivano in un luogo preciso a Pietroburgo che ebbe tanta importanza nell'incubare la rivoluzione quanta forse ne aveva avuta il Palais-Royal a Parigi. Proprio come la casa reale d'Orléans aveva involontariamente funzionato come santuario degli intellettuali proto-rivoluzionari alla fine degli anni ottanta del diciottesimo secolo, così l'istituto di tecnologia, patrocinato dagli zar, rappresentò un secolo dopo nella fredda Pietroburgo un caldo nido di cova della nuova rivoluzione.

### L'istituto di tecnologia

L'istituto di tecnologia dell'imperatore Nicola I aveva sfornato a Pietroburgo la sua prima parte di eroi rivoluzionari negli anni settanta del diciannovesimo secolo, sperimentando poi la sua parte di repressione nei successivi anni ottanta — compresa la reintroduzione dell'odiata uniforme studentesca. Ciò che permise all'istituto di rappresentare l'alveo del comando strategico per la successiva fase rivoluzionaria fu la creazione in un angolo del massiccio cortile pentagonale di un edificio separato a tre piani che era completamente controllato dagli studenti e alla fine diventò di fatto zona franca per i rivoluzionari.

Costruito nel 1879-1880 e concepito originariamente come luogo di ristoro per studenti, l'edificio divenne il centro di un crescente ventaglio di attività studentesche, in particolare dopo la formazione nel 1884 della «associazione dei tecnologi» creata in un primo momento per affrontare il problema degli sbocchi occupazionali. Questa palazzina divenne sia il luogo di ritrovo sia la cittadella della nuova generazione studentesca che doveva aiutare la Russia ad entrare nell'era industriale. L'istituto era la più grande scuola

tecnica di Russia, concentrava più di cinquecento studenti in un unico luogo (a differenza dell'università, con i suoi tanti edifici disseminati), e li sottoponeva a un duro ritmo comune di laboratorio e officina che «ricordava ben più una fabbrica o qualsiasi altra cosa avesse a che fare con il lavoro industriale piuttosto che con l'università»[26].

Alcuni precursori della socialdemocrazia, per lo più ebrei, arrivarono all'istituto da Vilna nel 1885; ulteriori contatti con altri centri rivoluzionari furono poi facilitati l'anno seguente dalla fondazione di un istituto gemello a Kharkov. Sembra che fosse uno studente polacco a introdurre per primo idee marxiste nell'istituto; lo spaccio studentesco fu poi un ottimo centro di ritrovo; e la ben rifornita biblioteca nello stesso edificio studentesco presto arrivò a contare almeno quattro copie del *Capitale*, che era pressoché irraggiungibile altrove a Pietroburgo. All'inizio degli anni novanta, ciascun istituto d'istruzione superiore della capitale aveva acquistato (nelle parole della futura moglie di Lenin, Nadežna Krupskaia) «la propria fisionomia». L'Istituto forestale era un centro di populismo, l'università un centro di «marxismo legale» e l'istituto di tecnologia un centro di socialdemocrazia rivoluzionaria[27].

Il primo gruppo che combinò lo studio del marxismo e l'organizzazione degli operai era guidato da un ingegnere ferroviario dell'istituto, Mikhail Brusnev. Il personaggio principale di questo circolo era un giovane studente siberiano dell'istituto, Leonid Krasin.

Il nuovo circolo di Brusnev del 1891 mise subito a contatto l'avanguardia intellettuale con il mondo reale delle classi lavoratrici russe.

Il grande divario fra intellettuali e operai fu superato tramite rituali che avevano alcune caratteristiche del passaggio a una nuova identità.

I compagni di Brusnev usavano forme e designazioni parentali come «padre» per l'organizzatore-operaio preminente e «*zio*» per il principale collaboratore di Brusnev stesso[28]. E

c'erano anche delle mogli. La Krupskaia era solo una delle quattro donne che partecipavano come insegnanti alle nuove «scuole della domenica» serali per operai organizzate dal circolo di Brusnev e che finirono per sposare un compagno rivoluzionario [29].

Ma l'unico modo veramente efficace per superare il divario fra intellettuali e operai era di costringere gli uni e gli altri a diventare qualcosa che non fossero mai stati prima: organizzatori professionisti, a tempo pieno. Così, nel 1890 nacque di fatto il primo programma sistematico di addestramento quadri della tradizione rivoluzionaria moderna: il cosiddetto «circolo degli organizzatori» *(kruzok organizatorov).* La tradizione di Volontà del Popolo venne modificata grazie all'addestramento tecnico e manageriale ricevuto all'istituto di tecnologia, in un passaggio verso la professionalità che era essenziale per far fronte ai più sofisticati metodi polizieschi.

Il Circolo degli organizzatori si riuniva segretamente durante le ore di preghiera di domenica e nelle sere dei giorni feriali; e si può ben dire che da esso discenda direttamente l'apparato centrale partitico del domani. Essenzialmente il circolo organizzò la manifestazione Selgunov nel marzo e la prima manifestazione del Primo Maggio nel 1891; Krasin formò per conto suo nello stesso anno la prima organizzazione di donne socialdemocratiche in Russia[30]. Furono fatti numerosi tentativi per reclutare seminaristi dell'Accademia di Teologia dell'Aleksandr Nevskij Lavra e di far partire un movimento organizzativo analogo presso la sezione Taganka di Mosca; ma la repressione poliziesca decimò questi sforzi, espellendo un centinaio di studenti compreso Krasin da Pietroburgo dopo la manifestazione Selgunov ed arrestando lo stesso Brusnev l'anno seguente. Il loro allontanamento servì solo a diffondere le nuove idee organizzative socialdemocratiche nelle varie regioni della Russia dove gli organizzatori espulsi o arrestati furono inviati. Krasin ebbe la possibilità di divulgare il vangelo social-democratico organizzando cellule rivoluzionarie a Nižni-

Novgorod, Irkutsk, in Crimea, a Kharkov, e infine a Baku, dove trovò un impiego strategico come ingegnere presso una compagnia elettrica grazie all'intercessione del primissimo artefice dell'agitazione socialdemocratica all'istituto di tecnologia, R.E. Klasson[31].

Klasson e Krasin facevano parte ormai di una sorta di mafia degli elettrotecnici che godeva di una certa immunità dalla persecuzione poliziesca a causa del disperato bisogno da parte della economia russa in rapida espansione di una tecnologia indigena. Gleb Krzižanovskij di Samara, un altro prodotto dell'istituto di tecnologia di Pietroburgo, divenne una leggenda nell'ambiente rivoluzionario per il suo geniale uso dell'energia elettrica a scopi eversivi, e fu regolarmente sostenuto in esilio da vecchi compagni di corso dell'istituto[32].

La più celebre alunna dell'originario gruppo di discussione marxista di Klasson presso l'istituto di tecnologia di Pietroburgo nel 1890 fu la Krupskaia. Ella si unì al circolo di Brusnev nel 1891, conobbe Lenin parecchi mesi dopo l'arrivo di questi a Pietroburgo nel 1893, fu arrestata ed esiliata nel 1896 non molto dopo Lenin e lo sposò in Siberia nel 1898.

Ma l'uomo che più di ogni altro realizzò il sogno di Krasin di creare quadri professionisti socialdemocratici a Pietroburgo durante gli anni novanta fu un taciturno ucraino di nome Stepan Radčenko. Dal momento in cui raggiunse il circolo Brusnev nel 1891, egli ne divenne in effetti il leader. Può essere considerato il più importante fra i singoli individui che mantennero coeso il movimento socialdemocratico per il resto degli anni novanta: e sicuramente è il più trascurato e misconosciuto fra i padri fondatori del bolscevismo.

### Radčenko, il primo «apparatcik»

Radčenko non è importante per le sue idee — non scrisse mai neanche un articolo — ma per la sua funzione di tecnico fra tecnici. Egli fu probabilmente il primo autentico *apparatcik* di

professione, un uomo non di grandi progetti, ma di cento dettagli scrupolosamente eseguiti: il progenitore relativamente nobile di una specie spaventosa.

Radčenko divenne il primo degli «eterni studenti» che dovevano diventare così caratteristici più tardi, nei festival stalinisti della gioventù — rimanendo all’istituto di tecnologia anche dopo aver completato gli studi nel 1892 per proseguire il lavoro di Brusnev[33].

In un mondo sempre più parolaio, egli era colui che agiva rapidamente ed efficacemente: in breve, era l’elemento indispensabile che al momento giusto reperiva il luogo sicuro per una riunione[34], stampava un volantino, procurava un passaporto falso, trovava e distribuiva denaro, trasmetteva messaggi, e garantiva materiale logistico, dall’inchiostro simpatico alle informazioni statistiche. Il circolo originale di Radčenko all'inizio degli anni novanta era chiamato «i tecnici»[35], ed egli ben presto professionalizzò il circolo di organizzatori di Krasin, creando al suo centro un «ufficio tecnico», che divenne per molti versi l’unico organismo a godere di esistenza continuata in mezzo ai tanti ed effimeri gruppi socialdemocratici che proliferarono a Pietroburgo durante i primi anni novanta.

Lo stile di Radčenko era radicalmente diverso sia dall’istrionismo da tribunale dei populisti rivoluzionari degli anni settanta sia dalla sfrontatezza glaciale di un Nečaev in prigione che discuteva con le guardie e fantasticava titoli principeschi per sé. Radčenko evitò sia le luci della ribalta sia la galera, rimanendo perpetuamente e professionalmente nell’ombra. Sebbene arrestato due volte, non fu mai trattenuto a lungo prima del 1902: la polizia non riusciva a incriminarlo concretamente. Furono i suoi compagni rivoluzionari — e non lui stesso — che in segno di gratitudine gli conferirono titoli di nobiltà rivoluzionaria: titoli appropriati alla nuova società industrial-militare in cui il loro movimento si trovava ora ad operare: *inžener, generai, direktor*[36]. Questi pseudonimi — ingegnere, generale, e direttore — furono

ripetutamente usati da una generazione rivoluzionaria pur riluttante a conferire titoli di qualsiasi genere a chiunque.

Il ruolo di primo piano di Radčenko agli albori della social-democrazia russa non fu tuttavia il risultato di una competenza tecnica impersonale. Egli era considerato come un individuo in grado di comunicare efficacemente fra il cenacolo temprato dei rivoluzionari e una zona più duttile di simpatizzanti: dunque non era un cospiratore settario, bensì un autentico *apparatčik* che manifestava la propria fedeltà alla causa suprema proprio estendendo i suoi contatti all'esterno a scopo di reclutamento, informazione, e manipolazione. Nelle parole di un importante collaboratore contemporaneo, Radčenko era un leader nelle «relazioni diplomatiche con i marxisti legali e con gli altri gruppi socialdemocratici della capitale: e con le più svariate organizzazioni di intellettuali, circoli di scrittori, studenti, e operatori culturali»[37]. E garantiva contatti anche fra i primi marxisti del Volga superiore (i compagni di Fedoseev) e i fuorusciti in Svizzera[38].

Furono due i fattori della sua formazione giovanile che favorirono Radčenko nella sua carriera di *apparatčik* in capo degli intellettuali pietroburghesi. Egli era cresciuto nelle tradizioni del professionismo rivoluzionario ucraino e, nello stesso tempo, aveva acquisito una grossa esperienza nel rapportarsi con le classi lavoratrici.

Radčenko era il secondogenito di undici figli nati da un padre mercante di discendenza cosacca presso Cernigov: fu qui che il giovane assorbì una specie di orgoglio regionale per i figli nativi di quei luoghi (Lizogub, Zeliabov, e Kibalčič) che erano stati i primi ad animare l'attività rivoluzionaria a Pietroburgo con il terrorismo.

Sembra che Radčenko abbia costantemente fatto affidamento sui propri fratelli, i suoi compagni di scuola ucraini e il suo assistente ucraino, A. Malčenko, per le anonime e svariate forme di assistenza di cui necessitava. Quando fu costretto a spiegare dove si procurasse il supporto logistico per i suoi compagni rivoluzionari, egli rispose «per mezzo di tecnici

polacchi»[39], e probabilmente la sua familiarità con la lingua polacca e l'ambiente rivoluzionario dell'Ucraina occidentale dovevano favorire non poco questo aiuto e supporto.

Nel gennaio del 1894, dopo aver ricevuto il permesso di rientro a Pietroburgo per motivi di salute, Martov consigliò i suoi amici rivoluzionari di smettere di considerarsi alla stregua di ebrei e polacchi emarginati, di abbandonare le fantasie circa «progetti su larga scala», e piuttosto di convergere «umilmente, come "studenti" verso Radčenko e gli altri "vecchi" nella organizzazione già esistente a Pietroburgo, proprio nello stesso modo in cui io mi sono accostato ai marxisti di Vilna»[40]. Il gruppo di Radčenko assorbì e propagandò la teoria martoviana dell'azione diretta fra i lavoratori, che era nata dai contatti avuti da Martov con operai polacchi in prigione e con l'attività organizzativa fra i compagni ebrei di Vilna[41]. Martov considerava il pionieristico sforzo di Radčenko per raggiungere la classe operaia come un antidoto a ciò che egli definiva il «blanquismo» della maggior parte dei rivoluzionari di Pietroburgo[42].

Pare che Radčenko riuscisse a muoversi con facilità e senza dare nell'occhio fra i lavoratori di Pietroburgo[43].

Quando Lenin approdò a Pietroburgo nell'autunno del 1891 per conoscere le condizioni d'iscrizione all'università, Radčenko lo presentò al circolo operaio domenicale. In quel periodo era lui a stimolare sia Lenin sia gli operai alla discussione del marxismo[44]. Così egli divenne la «guida degli altri rivoluzionari nell'ambiente dei lavoratori»[45], e Lenin, come chiunque altro, lo considerava «il nostro cospiratore più esperto»[46]. Radčenko organizzò il finanziamento e la stampa della maggior parte dei primi attacchi marxisti ai populisti, compreso il lavoro di Lenin *Che cosa sono gli «amici del popolo»,* del 1894; e fu nel suo appartamento che Lenin e altri socialdemocratici pietroburghesi si proclamarono Unione di lotta per la liberazione della classe operaia[47]. L'importanza

di Radcenko crebbe ulteriormente quando Lenin e altri dirigenti furono arrestati nel dicembre del 1895; ed egli svolse una funzione preminente nell'incontro del 18 luglio 1896 in una foresta fuori Pietroburgo dove l'Unione di lotta raccolse di nuovo le proprie fila per una nuova ondata di scioperi[48]. Arrestato in agosto, fu rilasciato in novembre per assumere il comando incontestato dell'organizzazione; fu poi l'unico delegato di questa organizzazione (e di tutta Pietroburgo) al congresso di fondazione del Partito socialdemocratico russo a Minsk nel 1898, e probabilmente fu lui responsabile della scelta di inserire il termine «operaio» nel nome ufficiale del partito[49].

Radcenko svolse la parte decisiva nel respingere la proposta degli operai di Pietroburgo per la creazione di una cassa separata per necessità e lotte puramente economiche[50]. Quindi egli anticipò l'opposizione leniniana all'«economicismo» come tendenza distinta dalla lotta politica. Di fatto, può darsi che sia stato lui a originare questa impostazione «leniniana»: recenti ricerche d'archivio sovietiche indicano che Radcenko contrastò l'originaria tendenza di Lenin all'agitazione fra gli operai nell'autunno del 1894, definendola come ripudio della militanza rivoluzionaria a favore della «battaglia per i cinque copechi, per l'acqua calda, e per altre richieste economiche»[51].

Dunque, dall'epoca in cui fu rilasciato di prigione, nel novembre del 1896, fino a quando fu arrestato di nuovo nel 1902 ed esiliato per i rimanenti nove anni della sua vita, Radcenko fu il leader più autorevole fra i socialdemocratici di Pietroburgo. Durante questo periodo, fu sviluppato da parte degli organizzatori professionisti socialdemocratici un cospicuo numero di concetti. Con l'eccezione di qualche intellettuale aristocratico come Struve, che continuava a credere più alla libertà che all'eguaglianza, la maggior parte dei socialdemocratici accettò l'esigenza di metodi cospirativi per conseguire la rivoluzione sociale. Essi erano convinti che fossero indispensabili sia la propaganda generale marxista sia

l’agitazione specifica proletaria per produrre un «partito» che fosse qualcosa di più di una «setta» di intellettuali[52]. Ma anche Martov, il futuro menscevico e capo dei «giovani» rivali dei «vecchi» radčenko-leniniani, sottolineava l’esigenza di un’«organizzazione cospirativa», da «inserirsi in un più vasto partito socialdemocratico»[53].

I socialdemocratici rivoluzionari erano profondamente disturbati dall’apparizione improvvisa dell’«economicismo», la variante russa del «revisionismo» riformista tedesco. Dopo la dura crisi dell’Unione di lotta nel dicembre 1895, gli scioperi del 1896-1897 non furono più tanto incentrati su obiettivi socialdemocratici militanti quanto piuttosto sul perseguimento di fini puramente economici. Quasi immediatamente dopo la fondazione del Partito operaio socialdemocratico russo, sia la sua organizzazione ufficialmente designata per l’emigrazione (l’Unione dei socialdemocratici di Russia all’estero) sia il suo foglio ufficiale all’interno dell’impero russo *(Raboče Delo,* la «causa operaia») accettarono la nuova enfasi posta su obiettivi economici raggiungibili anziché irrealistici progetti politici rivoluzionari.

Nel 1899 si ebbe una nuova e ben più violenta fase di disordini operai (soprattutto fra gli operai metallurgici di Pietroburgo e dell’Ucraina) e una viva ripresa dell’agitazione studentesca. Lenin e altri esiliati politici inviarono dalla Siberia una «protesta dei diciassette» contro l’allontanamento della social-democrazia dalla prospettiva rivoluzionaria. Fu proprio in quell’ultimo anno di esilio che Lenin escogitò gli elementi di fondo per la costituzione di un nuovo partito rivoluzionario in grado di dare scacco alla tendenza al riformismo ormai predominante e a mobilitare di nuovo per la rivoluzione.

Lenin prese il via nel modo canonico per la tradizione rivoluzionaria moderna: la cellula centrale di tre membri. In riferimento a sé, a Martov, e a Potresov, Lenin parlò di «troika» o «triplice alleanza» che avrebbe realizzato la «conquista del partito» dopo la loro liberazione[54]. La loro arma principale sarebbe stata quella prediletta dai rivoluzionari totalistici dai

tempi del «Tribun du peuple» e della «Bouche de fer» bonnevilliani: un foglio politico-ideologico. Il suo titolo «Iskra» (la Scintilla) e il suo esergo «dalla scintilla la fiamma», riprendeva una metafora classica; e Lenin ne estendeva il significato definendo il suo giornale «un mantice gigantesco che accenderà ogni scintilla [...] in un immenso incendio»[53].

Lenin emigrò insieme con Potresov, si alleò con Plekhanov e altri fuorusciti antieconomicisti, e cominciò l'edizione dell'«Iskra» nel dicembre del 1900, in tedesco, e con la Krupskaia come viceredattrice.

Lo stesso processo di distribuzione del giornale implicava la formazione del nucleo del partito nuovo: «una rete di agenti che si sarebbe formata da sé nel processo di pubblicazione e distribuzione di un giornale comune [..,] eseguendo un lavoro tanto preciso quanto quello necessario per garantire la massima probabilità di successo in caso di insurrezione»[56].

Così, Lenin fondeva — come nessuno aveva fatto dai sansimoniani in avanti — la concezione di un giornale centrale per l'indottrinamento ideologico con un sistema organizzativo su scala nazionale teso alla rivoluzione sociale. Lenin aggiunse l'elemento d'organizzazione cospirativa che si era originato con Babeuf e aveva raggiunto un'intensità inedita nella tradizione rivoluzionaria russa.

Un certo numero di vecchi compagni di Lenin operava in cellule redazionali dell'«Iskra» nelle regioni dove erano stati destinati dopo l'esilio in Siberia: Krasin nel Caucaso, Malčenko a Nižni-Novgorod, e Martov, il terzo dei «triumviri» di Lenin, a Poltava e nei suoi dintorni[57]. Anche la moglie di Radčenko partì per Poltava nell'estate del 1900, dando vita a un notevole sforzo familiare per tessere una rete di sostenitori in tutta la Russia. Quasi certamente Lenin si era già affidato ai Radčenko per l'organizzazione dei collegamenti locali all'inizio del 1900, quando si fermò a Pskov in viaggio dalla Siberia per l'esilio in Occidente[58]. La moglie di Radčenko (nota come

«Pascià» e *direktorša* — la «direttrice») aiutò successivamente ad organizzare i due più importanti centri ucraini per l'«Iskra» e la via meridionale per il contrabbando del giornale dall'estero[59]. Il fratello minore di Radčenko, Ivan (noto come «Arkadij» e «Kas'ian») organizzò una tipografia segreta a Kišinev dove cominciò a ristampare i numeri dell'«Iskra» su terra russa[60]. Lo stesso Stepan divenne l'agente principale a Pietroburgo, e Lenin gli chiese in aprile di organizzare sull'«Iskra» una rassegna di critica bibliografica delle opere pubblicate in Russia.

Sebbene incapaci di formare un *leadership* centrale, permanente, in Russia, i gruppi dell'«Iskra» riuscirono a diffondere con successo in molte realtà locali le nuove tecniche di agitazione e propaganda. La struttura caratteristica rimaneva quella della cellula ristretta di organizzatori (sovente con nomi tipo «Spartaco»), che pubblicava settimanalmente volantini d'agitazione e li diffondeva ampiamente (talvolta in carta colorata nelle scuole elementari o gettandoli dai palchi teatrali quando si spegnevano le luci). Gli organizzatori avevano anche il compito di riunire periodicamente (in numero generalmente di venticinque-trenta) i militanti socialdemocratici per discutere dei problemi del momento (*letučki* o riunioni volanti); inoltre, organizzavano comizi più vasti (da trenta a centocinquanta partecipanti) comprendenti anche i semplici simpatizzanti *(massovki* o incontri di massa)[61].

Il Comitato organizzativo dell'«Iskra» in Russia cominciò ad impiegare diffusamente il termine *partiinij* (partitico) — spesso rafforzato dal prefisso *obsce,* indicante un interesse di partito superiore, trascendente gli interessi dei singoli[62]. Lenin stava rispondendo alla richiesta di Marx per «un partito nel senso storico del termine»: un corpo rivoluzionario in grado di conquistare il potere.

In questo senso *partiinost'* era l'esatto contrario di quel dilettantismo in pratica e provincialismo in prospettiva condensati nel termine *kustamičestvo,* una parola che Lenin

cominciò ad usare regolarmente per denunciare la trascuratezza nei metodi e il coinvolgimento in particolarismi locali che gli organizzatori dell'«Iskra» trovavano predominanti in seno alle masse. Proprio come l'economicismo poteva smussare la spinta rivoluzionaria di un «partito nel senso storico del termine», così il *kustamičestvo* poteva annacquare la sua disciplina centralizzata. Tradizionalmente il termine veniva usato in Russia per indicare le tecniche primitive dell'economia di villaggio. Lenin chiaramente preferiva che i metodi dell'organizzazione rivoluzionaria fossero appropriati all'era industriale moderna con i suoi impianti industriali su larga scala: egli aveva bisogno di suoi «dirigenti» non meno di quanto ne avessero i proprietari di fabbriche; di suoi «generali» non meno dei difensori dell'ordine tradizionale zarista.

Nel dicembre del 1901 (proprio il mese in cui fu arrestato il «generale» Stepan Radčenko) Lenin usò per la prima volta lo pseudonimo «N. Lenin» sotto il quale sarebbe divenuto il comandante supremo dell'esercito rivoluzionario[63]. I suoi articoli sull'«Iskra» possono essere considerati alla stregua di comunicati ufficiali rivoluzionari: generalmente incentrati su di un singolo tema spesso riducibile ad una sola parola d'ordine, invariabilmente mobilitavano i sentimenti oltre all'intelletto, per il perseguimento di qualche fine immediato[64]. Lenin concepiva tutti i suoi compagni dell'«Iskra» come impegnati in un addestramento preparatorio per la rivoluzione futura, impegnati cioè in «un lavoro tanto preciso quanto quello necessario per garantire la massima probabilità di successo in caso di insurrezione» [65].

Come qualunque altro esercito moderno, il partito bolscevico di Lenin dipendeva dall'opera invisibile di tecnici specializzati: *apparatčiki* come i Radčenko. Il loro anonimato professionale rende pressoché impossibile ricostruire con precisione ciò che essi fecero per creare il Partito socialdemocratico, ma è possibile identificare un altro luogo in Pietroburgo che svolse a cavallo dei due secoli una funzione altrettanto importante dell'istituto di tecnologia: il modello

tedesco di socialdemocrazia fu per certi versi trasmesso e trasformato in una nuova e dinamica organizzazione rivoluzionaria russa attraverso i nuovi impianti Siemens-Halske di Pietroburgo. Fu qui che Radčenko andò a lavorare dopo la sua espulsione dall'istituto di tecnologia nel 1893, e le sue mansioni tecniche gli permisero di avere costante accesso ai mezzi di trasporto e comunicazione della rete «Iskra»[66]. Analogamente Kržižanovskij sfruttò la sua preparazione come ingegnere elettrico per organizzare il più importante centro dell'«Iskra» nell'interno del paese (a Samara)[67]; e più tardi sarebbe stato strategicamente affiancato per il lavoro organizzativo bolscevico da Leonid Krasin, che aveva lavorato per Siemens in Germania ed era rientrato in Russia come rappresentante ufficiale della stessa ditta: prima come direttore della branca moscovita e supervisore del suo programma di elettrificazione e poi a Pietroburgo alla testa di tutte le attività Siemens in Russia[68]. È dunque il caso di dire che parte del dinamismo del partito proletario russo venne dall'azienda capitalistica tedesca che aveva inventato la dinamo.

Krasin ereditò il soprannome rivoluzionario di Stepan Radčenko, «direttore»[69], e — come gli altri tecnici — *apparatčiki* era destinato a svolgere una funzione importante nella gestione pratica del nuovo stato sovietico[70]. Ma, ovviamente, l'uomo che tradusse in strategia rivoluzionaria la tecnica tattica di questi professionisti fu Lenin stesso.

## *Il capo-mastro*

La caratteristica assolutamente peculiare di Lenin era la sua fissazione sul potere politico[71]. Come abbiamo visto, egli fu rivoluzionario di professione ancor prima di divenire marxista; e pose la sua nuova dottrina in relazione alla conquista

del potere ben più insistentemente di quanto non avesse mai fatto Marx stesso.

Lenin aveva adottato il marxismo come sistema alternativo al populismo per distruggere l'autocrazia: insomma adottò il marxismo non come corpo critico per capire la società, bensì come programma definitivo per cambiarla. Contrariamente a molti altri intellettuali marxisti in Russia, Lenin aderì quasi acriticamente al grande schema del marxismo fino alla conquista del potere nel 1917, modificando solo impercettibilmente la dottrina durante e dopo la rivoluzione del 1905.

Come abbiamo visto, durante il periodo d'esilio precedente il 1905, Lenin creò il «partito di tipo nuovo» per guidare la lotta, e nel farlo egli seguì più il Marx che periodicamente si identificava con Blanqui che i Marx e gli Engels che più tardi si sarebbero adattati alla socialdemocrazia tedesca. Sull'«Iskra» Lenin non si preoccupava di definire una dottrina quanto invece di indicare la direzione per una meta già prefissata. Nel suo pezzo *Lettera a un compagno sui nostri compiti organizzativi,* egli si raffigurava come direttore d'orchestra. Il direttore «deve sapere chi sta suonando quale violino e dove [...] chi stona [...] e chi dovrebbe essere spostato come e dove per correggere la dissonanza»[72]. L'immagine di sé che dà nel *Che fare?* è quella del capo-mastro che «tira il *filo conduttore* [...] visibile a tutti» cosicché i singoli muratori abbiano una linea da seguire — posando mattoni ciascuno separatamente ma realizzando quello che si chiama «l'obiettivo finale del lavoro comune»[73]. Anziché definire una linea generale, Lenin era interessato a indicare un percorso specifico: infatti, non appena tentò di orchestrare le note provenienti dalla Russia, si accorse di due grosse dissonanze, e il suo genio è consistito proprio nella dimostrazione che le discordanze sia di «destra» che di «sinistra» avessero la stessa causa: lo «spontaneismo».

Il contrappeso indispensabile a questa dissonanza era la «coscienza», la fonte di disciplina in seno a un movimento altrimenti amorfo. Ma la coscienza deve essere fonte

esclusivamente di disciplina: per questo il celebre libro di Lenin inizia con un attacco alla «libertà di critica» come pericolosa parola d'ordine che avrebbe inevitabilmente annacquato l'attivismo rivoluzionario in riformismo democratico[74]. La libertà di critica generava «opportunismo», «economicismo», e «tradunionismo» spuntando la basilare convinzione marxista nella lotta di classe come forza motrice della storia. Senza l'aiuto della «coscienza» superiore portata dall'ideologia rivoluzionaria, la classe operaia avrebbe rischiato di trovarsi ovunque limitata dalla sua stessa «spontanea» tendenza a soddisfare i bisogni immediati. Così la classe operaia diventava vulnerabile alla corruzione della borghesia — che l'«economicismo» rendeva ideologicamente rispettabile.

Ma anche i terroristi dell'estrema sinistra indulgevano nel peccato di spontaneismo, non riuscendo, al pari degli intellettuali borghesi, a trascendere le proprie origini di classe. Di conseguenza la classe operaia veniva contagiata dalla «spontaneità della rabbiosa indignazione degli intellettuali» che poteva solo produrre violenza a casaccio senza effetti cumulativi[75].

Così Lenin introdusse la tecnica a chiaroscuro della moderna polemica comunista: l'esaltazione di una linea mediante l'oscuramento dei rivali colpevoli di deviazioni di «destra» o di «sinistra»: terrorismo ed economicismo, «avventurismo» e «codismo», «liquidatori» di destra e di sinistra dopo il fallimento della rivoluzione del 1905, e infine, nell'epoca post-rivoluzionaria, l'«infantilismo» del «sinistrismo» e il «disfattismo» dei «rinnegato Kautsky»[76]. Stalin ritualizzò poi questo processo in formula di potere, alternando purghe a «sinistra» e a «destra» (cominciando con Trockij e Bukharin rispettivamente)[77].

Per Lenin, comunque, il marxismo era il cemento ideologico necessario ad un movimento rivoluzionario perseguitato — e non un collante malleabile per rabberciare il potere. Invece che più «teorie di rivoluzionari», il movimento russo richiedeva una «teoria rivoluzionaria» e un'avanguardia «cosciente» in grado

di interpretarla e attuarla. Così Lenin lanciò la sua tesi di un'organizzazione gerarchica segreta di rivoluzionari professionali a tempo pieno per la costruzione di un nuovo tipo di partito.

L'innovazione apportata da Lenin alla tradizione rivoluzionaria russa sta proprio nella sua insistenza che questo fosse un partito marxista i cui interessi fossero del tutto coincidenti con quelli del proletariato.

I leninisti dovevano partecipare a tutte le forme di attività che fossero genuina espressione degli interessi proletari («il movimento») ma prestare la loro fedeltà di base in ogni istante al partito: l'organo della «coscienza» — l'unico in grado di impartire al movimento la direzione giusta. Fin dall'inizio, perciò, era necessario che ogni leninista garantisse la propria affidabilità al partito rispetto a qualsiasi situazione esterna alla sua organizzazione elitaria si fosse trovato a operare. Lenin non lasciò dubbio alcuno sulla sua determinazione a rafforzare quella disciplina, ponendo ad esergo del titolo della sua opera una citazione da una lettera di Lassalle a Marx scritta durante il periodo in cui entrambi erano molto vicini a Blanqui, e che sembrava proprio la risposta alla questione stessa posta dal titolo: *Che fare?:*

> La lotta di partito dà a un partito forza e vitalità; la maggior prova di debolezza di un partito è la sua dispersione e la scomparsa di barriere nettamente definite; epurandosi, un partito si rafforza [78].

Attraverso una lunga serie di scontri tattici con i menscevichi comprendenti molte mutevoli alleanze, Lenin continuò a rifiutare di compromettere il suo concetto di centralismo democratico in cambio di un maggior consenso democratico. Egli condannò le «forme giocattolo» della democrazia patrocinate dai politici liberali, temendo che qualsiasi campagna generale per il diritto al voto nell'impero russo avrebbe semplicemente portato ad un altro «plebiscito imperiale» — in cui risultasse cioè convalidato l'attaccamento delle masse contadine arretrate allo zar, proprio come le masse francesi avevano dimostrato votando per Napoleone III[79].

Lenin preferiva appellarsi ad una «assemblea costituente», nata come quella della rivoluzione francese sull'onda dell'entusiasmo rivoluzionario, piuttosto che vedere una legislatura popolare piegare questo entusiasmo nei canali del riformismo[80].

Ampiamente denunciato come «ultra-centralista» e «blanquista», Lenin agì sempre come se la sua fazione bolscevica fosse di fatto l'organo di coscienza del proletariato. Dopo aver formato il «partito di tipo nuovo», il suo maggior successo consistette nel rimaneggiare l'ideologia marxista adattandola a quel mondo sottosviluppato che l'impero russo, in gran parte asiatico e contadino, rappresentava.

Il primo passo fu l'esplicito inserimento di intellettuali borghesi in seno all'avanguardia proletaria. Proprio come si riteneva che con l'ammissione nel circolo supremo degli Illuminati di Baviera avesse luogo una misteriosa trasformazione dell'identità personale, così l'entrata nel partito di Lenin implicava «il superamento definitivo di qualsiasi distinzione fra operai e intellettuali»[81]. Di fatto, la funzione di classe di questo partito consisteva nel ribattezzare intellettuali come Lenin stesso in proletari compiuti: questo rituale era essenziale, poiché gli intellettuali erano indispensabili per qualsiasi élite rivoluzionaria[82]. L'accettazione esplicita della *leadership* intellettuale borghese era essenziale in paesi completamente dipendenti in fatto di *leadership* da una ristretta élite istruita; e subito dopo il congresso di partito del 1903, Lenin si appellò energicamente agli «studenti rivoluzionari» perché elevassero la loro «coscienza» accettando la guida del suo partito[83].

Ancor più innovativa fu la decisione leniniana di tentare l'inserimento del contadiname nella sua alleanza di forze progressiste. Usando una metafora industriale, più tardi egli avrebbe parlato di fusione di metalli (*smička*), ossia la presa di contatto fra operai e contadini poveri. Nei suoi ponderosi scritti del 1902-1903 sulla «povertà nelle campagne», egli si appoggiò sull'analisi kautskiana e su esempi

tedeschi, vedendo come unica prospettiva per il contadino povero la sua trasformazione in salariato agricolo. Ma quando scoppiò la rivoluzione del 1905, egli colse immediatamente l'insufficienza e l'inadeguatezza della classica formula marxista di «dittatura del proletariato» come forma prescritta di governo rivoluzionario, e all'inizio del marzo 1905 stese le bozze di un articolo in cui ipotizzava che proletariato e contadiname povero costituissero insieme i «reali portatori di questa rivoluzione». Quindi espresse il timore che una sollevazione isolata del proletariato potesse condurre solo ad una «dittatura spontanea del proletariato»[84], che presumibilmente sarebbe stata annegata da un'ondata controrivoluzionaria come lo era stata l'insurrezione del proletariato parigino nel giugno del 1848.

Ai congressi rivali tenutisi nell'aprile del 1905, i bolscevichi mostrarono maggiore interesse dei menscevichi nell'incitare e organizzare il contadiname, pur sempre riconoscendo le masse contadine come «spontanee e politicamente incoscienti»[85]. Poi, nell'estate del 1905, con *Due tattiche* Lenin avanzò una nuova definizione del governo provvisorio nella società post-rivoluzionaria come «dittatura democratico-rivoluzionaria del proletariato e dei contadini»[86].

Lenin rientrò in Russia dall'esilio svizzero nel novembre del 1905, proprio durante il «vortice rivoluzionario» che accompagnò lo sciopero generale proclamato nel paese. Due mesi di incitamento all'insurrezione armata furono seguiti da due anni di consolidamento organizzativo all'interno di un Partito socialdemocratico che si era nominalmente riunificato a Stoccolma al congresso dell'aprile 1906 e che almeno formalmente riconosceva il principio del «centralismo democratico»[87]. Lenin sostenne la necessità di boicottare le elezioni della prima duma e di prendere parte a quelle della seconda; ma quando la duma venne sospesa e la reazione tornò ad abbattersi sul paese, Lenin scelse di emigrare di nuovo, nel novembre del 1907.

La sua maggior opera di questo esilio *(Materialismo ed*

*empiriocriticismo,* del 1908) appare a qualunque occidentale di cultura media un esercizio polemico stranamente prolisso, e comunque decisamente datato, contro filosofi della scienza ormai desueti. Ma questo lavoro fu importante per Lenin perché con esso egli difese la pretesa del marxismo di rappresentare la verità scientifica: e la sua insistenza sulla scientificità del proprio marxismo ne intensificò il potere d'attrazione nei confronti delle élite delle regioni europee meno sviluppate, per i quali, la scienza occidentale rappresentava meno una propedeutica al metodo sperimentale di laboratorio quanto piuttosto il veicolo di verità definitive in grado di scuotere i pilastri della religione tradizionale. Il nuovo partito di Lenin rappresentava così un veicolo non solo per le ambizioni degli intellettuali — ma anche per le loro visioni semireligiose di trasformazioni sociali apocalittiche e il loro bisogno parossistico di rituali di appartenenza e di rassicurazione.

La sua miscela di veemenza politica e presunzione di scientificità indusse a un'importante modificazione dell'atteggiamento marxista nei confronti della religione.

Una volta repressa la rivoluzione del 1905 Lenin si trasformò da rivoluzionario semplicemente anti-clericale in rivoluzionario attivamente anti-religioso. All'apice delle fortune rivoluzionarie verso la fine dell'anno, Lenin ruppe decisamente con quella che era stata la posizione standard dei socialdemocratici europei dal programma di Gotha — la religione come questione privata. Egli insistette che mentre le credenze religiose potevano essere considerate private in relazione allo *stato,* «sotto nessuna circostanza possiamo considerare la religione una questione privata in rapporto al nostro *partito*»[8S]. Non era accettabile nessuna religione, né passata né futura, e tantomeno sedicenti religioni proletarie[89]: la «scienza» del marxismo era tanto necessaria quanto sufficiente per la salvezza, e Lenin ne era l'unico e infallibile papa laico.

La dottrina di Lenin attrasse in particolare gli intellettuali

delle nazionalità oppresse all'interno e fuori dell'impero russo. Fondamentalmente egli propugnava la fine di ogni identità nazionale distinta, e già nel congresso del 1903 il centralizzatore aveva espresso un odio e un sospetto contro il principio federativo che datavano dai tempi della critica giacobina ai girondini.

Lenin era convinto che «l'operaio europeo ha compagni asiatici», e si oppose violentemente all'appoggio di qualsiasi causa nazionale durante la Prima guerra mondiale. Egli fece quadrato contro la guerra insieme a un ridotto ma energico gruppo di socialdemocratici in Svizzera durante il 1914-1916, e superò ogni altro auspicando addirittura la sconfitta del proprio paese[90].

Il suo capolavoro di questo periodo codificò per le nazioni meno sviluppate una demonologia facilmente comprensibile[91]: l'imperialismo diventava lo stadio «supremo» del capitalismo, e la guerra ne era la conseguenza inevitabile. Allora il compito del proletariato era la trasformazione della guerra imperialista fra le nazioni in guerra civile fra classi.

La teoria leniniana dell'imperialismo elevò la lotta di classe a livello di apocalisse globale.

Come l'idra a nove teste dell'Apocalisse, le «belve rapaci» del capitalismo finanziario erano per Lenin un segno dell'approssimarsi della fine della storia. Il millennio, naturalmente, era la futura società senza classi; e proprio come nell'escatologia cristiana l'anticristo precede la venuta dell'autentico Cristo, così la guerra imperialista concentrando potenza e mobilitando le masse avrebbe reso solo più facile il sopravvento del proletariato.

La presa del potere maturò verso la fine della guerra mondiale, quando l'impero russo era ormai sfiancato dalla perdita di cinque milioni di soldati e dall'allontanamento di altri quindici dalla realtà produttiva. All'approssimarsi dell'inverno del 1916, con la carestia incombente e un'inflazione sull'800%, la Russia fu scossa da tre successive onde d'urto. Prima si ebbe la «rivolta dall'alto» dei liberali moderati, il

cosiddetto «blocco progressista» della duma. Nel gennaio del 1917 essi uccisero Rasputin, il simbolo della decadenza imperiale, e tentarono di organizzare una reggenza sotto l'arciduca Michele, che avrebbe dovuto garantire un governo costituzionale, responsabile, con il rispetto dei diritti civili e delle autonomie locali. Poi venne l'insurrezione «dal basso», l'8 marzo 1917, con manifestazioni che portarono a un migliaio di morti per le strade di Pietroburgo e alla sostituzione dello zarismo con un governo provvisorio impegnato a preparare un'assemblea costituente.

Il terzo urto fu il *coup d'état* bolscevico del novembre 1917, studiato e guidato da Lenin dopo il suo rientro dalla Svizzera a Pietroburgo in aprile. Lenin recò seco la prospettiva di un'alternativa radicale per una Russia dilaniata dalla guerra, e negli incredibili sei mesi che portarono alla sua rivoluzione diede prova di una maestria tattica sconfinante nel genio.

Il suo primo e più essenziale passo fu quello di identificarsi, in un'epoca di confusione totale, con la più utopistica di tutte le posizioni rivoluzionarie: la concezione anarchica della fine imminente di ogni autorità. Lenin capì che in un periodo in cui ogni legame tradizionale è stato reciso, la posizione più estremista può diventare improvvisamente la più pratica ed efficace per la mobilitazione delle masse. Così, immediatamente dopo la caduta dello zar e prima di rientrare in Russia, Lenin si mise a studiare gli scritti di Bakunin sulla Comune di Parigi, e quindi stese di getto la sua grande opera di quell'anno, *Stato e rivoluzione.* Lo scritto nacque da una fantasia anarchica — certamente una fantasia condivisa per breve tempo con Bakunin anche da Marx durante il periodo della loro comune esaltazione sul potenziale creativo delle nuove forme di autogoverno operaio nate dall'esperienza parigina.

Dunque, con la passione di un anarchico Lenin respinse i corpi parlamentari borghesi, considerandoli semplici freni al processo rivoluzionario. Lenin considerava quello presente come uno di quei periodi in cui la storia si muove con

la velocità di una locomotiva a tutto vapore piuttosto che come un «lento treno merci»[92]. In un periodo del genere s'imponeva l'esigenza di «armare il popolo intero», nonché la formazione politica spontanea «del popolo costituito in comuni». A un certo punto, l'avanguardia «cosciente», cioè il partito, si sarebbe sintonizzato con il movimento popolare «spontaneo» che tentava di sfasciare le strutture oppressive del passato e di creare una «democrazia senza parlamentarismo»[93]. Ribadendo la «scientificità» marxista della sua impostazione, Lenin affermava che il crollo totale dello stato borghese era ormai imminente. La «dittatura del proletariato e dei contadini poveri» che doveva seguire la rivoluzione, sarebbe «venuta meno» in un futuro molto prossimo; dal momento che ogni coercizione aveva le sue radici nell'oppressione di classe, ogni strumento coercitivo sarebbe semplicemente svanito nella società senza classi. Nella stupefacente immaginazione utopistica di Lenin, dopo una rivoluzione proletaria ben riuscita qualsiasi conflitto o reato non avrebbe richiesto «alcuna macchina speciale, nessun apparato speciale di repressione».

> Questo sarà fatto dallo stesso popolo in armi con la stessa semplicità e rapidità con cui qualsiasi gruppo di gente civile nella società moderna interviene per sedare una rissa o per impedire che una donna venga offesa[94].

Dopo aver mantenuto la propria ortodossia marxista per tutti i lunghi anni dell'emigrazione, Lenin improvvisamente si appropriò non solo di questo sogno anarchico, ma anche della maggior parte delle idee più originali degli altri suoi concorrenti rivoluzionari. Così, egli assunse la convinzione coltivata da sempre dai menscevichi che i soviet rappresentassero lo strumento principe dell'espressione politica del proletariato, arrivando a indicare in essi il solo strumento di legittimazione politica (si veda il suo slogan «Tutto il potere ai soviet!»). Quindi fece propria l'annosa richiesta dei socialisti rivoluzionari dell'esproprio diretto delle terre da parte dei contadini (aggiungendo «pane e terra» alla propria richiesta di «pace» onde completare una parola

d’ordine popolare trinitaria). E infine si appropriò della concezione, fino ad allora rigettata, di Trockij e Parvus secondo cui la rivoluzione in Russia potesse «svilupparsi» lungo un processo «ininterrotto», «permanente», da una fase democratico-borghese a quella proletaria[95].

Altrettanto improvvisamente, Lenin abbracciò un dotato gruppo di intellettuali brillanti e *déraciné* che erano stati fino ad allora tenuti a distanza, e che avrebbero garantito quel talento oratorio e organizzativo indispensabile alla mobilitazione delle masse. Suo compagno sul treno piombato che lo riportò in Russia fu un abile rivoluzionario ebreo-polacco che era stato attivo nell’ala di sinistra del movimento tedesco: Karl Sobelsohn, che aveva assunto il soprannome rivoluzionario di «Radek» dall’eroe di un romanzo sulla vita di Mačajski[96] e divenne il principale emissario di Lenin nelle relazioni estere durante i primi tempi del nuovo regime. Subito dopo il suo arrivo, Lenin reclutò un gruppo di intellettuali (ad orientamento anti-intellettuale) di Pietroburgo guidato da Trockij e conosciuto come gruppo interregionale (*mezraionka*)[97]. Questi maghi della parola furono essenziali per la mobilitazione delle masse: due dei neo-bolscevichi, Trockij e Lunačarskij, ipnotizzarono i lavoratori di Pietroburgo con i loro numeri di oratoria che si ripetevano seralmente, a mo’ di varietà, presso il Circo Moderno, che divenne un centro di riunione popolare piuttosto analogo al Cirque del Palais-Royal di Parigi nei primi giorni della grande rivoluzione francese.

Mentre altre organizzazioni si disintegravano, le dimensioni ridotte del seguito di Lenin sembravano costituire tutt’altro che un inconveniente e la disciplina del suo partito un grosso vantaggio. Ma l’elemento decisivo di forza era la disciplina che Lenin portava dentro di sé. Certo, il partito bolscevico crebbe numericamente di dieci volte dalla sua punta minima di 25.000 membri all’epoca della rivoluzione di marzo fino alla presa di Pietroburgo sei mesi più tardi: ma fu il generalato di Lenin che rese possibile a questo gruppo politico ancora relativamente

ridotto di guidare una rivoluzione e di assumere il comando incontrastato del nuovo regime.

L’elemento esterno decisivo che permise ai bolscevichi il rovesciamento del governo provvisorio di Kerenskij nell’autunno del 1917 fu chiaramente la decisione del capo militare conservatore, generale Kornilov, di marciare su Pietroburgo incrinando fatalmente il governo provvisorio stesso da destra. Questa azione intrapresa da parte di un’estrema indebolì il governo centrista di Kerenskij e permise all’altra estrema di assumere un controllo sempre maggiore sulla capitale. Questa drammatica dipendenza della sinistra dalla destra sulla soglia del potere rinvia ad un elemento profondo nella genesi del leninismo e nella storia della tradizione rivoluzionaria moderna in generale. È a questo tenebroso soggetto che ora dobbiamo rivolgere la nostra attenzione.

## *La simbiosi degli estremi*

Nella Russia dei primi del ventesimo secolo la tradizione rivoluzionaria ritornò al suo modello originario francese d’inizio Ottocento. Come sotto Napoleone I, sotto Nicola II i capi rivoluzionari erano una élite cospiratrice costretta a tattiche segrete dall'incalzare della polizia politica. In entrambi i casi, i rivoluzionari tentarono di porre termine all’autocrazia con la pratica dell’assassinio politico e di sfidare la dominazione imperiale sbandierando un’ideologia democratica.

La più importante fra tutte le analogie possibili fra l’epoca del primo impero francese e quella dell’ultimo impero russo è l’interazione degli estremi. In Russia ancor più che in Francia la Sinistra e la Destra si influenzarono l’un l’altra profondamente; e la simbiosi degli estremi sarebbe divenuta una caratteristica fatale e duratura della tradizione rivoluzionaria russa.

La crescita di una polizia politica segreta di destra in Russia fu fin dall’inizio legata allo sviluppo dell’organizzazione

rivoluzionaria della sinistra. La «terza sezione» della cancelleria imperiale russa era stata creata come diretta reazione alla sollevazione decabrista del 1825. Sebbene *de jure* facesse parte della cancelleria imperiale, essa rimase una piccola organizzazione, dipendente in pratica da una gendarmeria operante con uniformi che ne rendevano facilissima l'identificazione. Essa cessò di valere qualcosa molto prima della sua dissoluzione formale nel 1880, poiché era in grado solo di combattere individui isolati e non organizzazioni. Ormai il movimento rivoluzionario era entrato nella fase dell'organizzazione professionale in Russia, e la polizia doveva adeguarvicisi.

La moderna polizia segreta russa trasse origine dalla formazione di una speciale «divisione per la difesa dell'ordine *(po okrana poriadka)* e della sicurezza» in seno alla polizia di Pietroburgo dopo il primo attentato alla vita dello zar nel 1866. Fra la ripresa degli attentati, fu creato nel 1880 un nuovo dipartimento della polizia di stato con sezioni speciali per la difesa dell'ordine a Mosca e Varsavia[98]. Il nuovo corpo segreto non godeva affatto di una posizione privilegiata esterna alla burocrazia zarista come quella della recentemente abolita terza sezione, ma prese le mosse semplicemente come gruppo *ad hoc* di sezioni di sicurezza speciali (*okhrannie otdelenìia*) della polizia, sotto un vice-ministro degli interni. Tuttavia, particolarmente dopo l'istituzione di un suo vero e proprio quartier generale al quinto piano della sede della polizia a Pietroburgo nel 1898, l'Okhrana (Sicurezza) come fu sempre imprecisamente ma comunemente chiamata, divenne un vasto impero di polizia. Nel 1902 furono inaugurate sette nuove sezioni in provincia; e l'autorità dello stato fu affiancata in nuove regioni di sicurezza (*okhrannie okrugi*), fra le diciassette e le ventisei di numero nel 1914, da ventisei sezioni speciali e da addirittura settantasette uffici di distretto[99].

La riorganizzazione del ministero di polizia di stato in ministero di polizia con funzioni di sicurezza politica produsse una struttura organizzativa in grado di competere con il

nuovo professionalismo dei rivoluzionari. La polizia si basava sulla legislazione d'emergenza dell'agosto 1881, che permetteva una virtuale dittatura militare in qualsiasi area si fossero venute a creare «condizioni di allarme». Questo «potere straordinario di difesa» (*chrezvičainaia okhrana)*[100] poteva essere attuato solo con l'autorizzazione dello zar, ma fu comunque invocato spesso negli ultimi anni dell'impero russo. Anche la polizia segreta dello stato sovietico cominciò le sue ancor più estese operazioni segrete come «commissione straordinaria» (*chrezvičainaia komìssiìa-Ceka)* in condizioni supposte temporanee e d'emergenza.

La campagna antirivoluzionaria di Alessandro III fu condotta inizialmente da un corpo d'emergenza formato direttamente dall'interno della corte imperiale: la Sacra Fratellanza *(sviaščennaia družina).* Essa pubblicava una rivista provocatoria a Ginevra chiamata «Pravda» (Verità) che con il suo sfoggio di estremismo avrebbe dovuto screditare i rivoluzionari. La Fratellanza progettò di assassinare preminenti rivoluzionari all'estero, pur non disdegnando di venire a patti con altri per garantire la tranquillità della cerimonia d'incoronazione del nuovo zar. Ma questa organizzazione fu disciolta nel novembre 1882 quando l'emergenza era ormai passata; e i suoi ranghi furono trasformati in una nuova sezione esteri (*zagranicnaia agentura*) del ministero di polizia, che divenne di fatto la branca d'oltremare dell'Okhrana.

La conseguente crescita delle attività estere di polizia incentrata sull'ambasciata parigina portò l'impero russo ad una maggior dipendenza dalla Francia, dove la tradizione degli *agents provocateurs* e degli informatori prezzolati aveva raggiunto sotto Napoleone III una sofisticatezza inedita [101], e dove la Comune di Parigi aveva lasciato i conservatori in uno stato di all'erta permanente. Il sistema di identificazione e schedatura dei fermati su cui si sarebbe basato il successo dell'Okhrana (il sistema Bertillon) fu importato tale e quale dalla Francia [102].

In Russia le tecniche di infiltrazione e provocazione furono

sviluppate rapidamente dalla polizia segreta. Molti dei più alti funzionari di polizia erano tedeschi baltici disciplinaristi come V.K. Pieve, che divenne direttore del dipartimento di polizia nel 1881, vice-ministro degli interni dal 1884 al 1892, e ministro degli interni e capo della gendarmeria dal 1902 fino a quando una bomba dei terroristi non lo fece saltare in aria nel luglio del 1904.

La Russia meridionale, da dove fu importata a Pietroburgo la violenza terrorista negli anni settanta, divenne il principale scenario della contro-violenza governativa negli anni ottanta. Kiev era chiamata *skorpion* (lo scorpione) nell'anodino sistema in codice dell'Okhrana[103]. Il generale Strelnikov, che diede il via ai rastrellamenti, agli arresti, e ai pogrom di massa a Kiev, fu assassinato nel marzo del 1882 da Stepan Kalturin, il quale aveva in precedenza tentato di minare il Palazzo d'inverno e divenne, con l'assassinio di Strelnikov l'ultimo bombarolo-martire di Volontà del Popolo a cogliere nel segno.

Per contro, la polizia sviluppò un nuovo tipo di professionalità sotto la guida del tenente colonnello Grigorj Sudeikin dell'Okhrana pietroburghese. Egli cominciò trasformando prigionieri politici in doppi agenti, come nel caso di Sergej Degaev, che divenne agente di polizia infiltrato in ciò che rimaneva di Volontà del Popolo. Anche se poi Degaev si pentì e assassinò Sudeikin in una sorta di gesto riparatore[104], ormai il danno era fatto: si era creato il precedente per la futura confusione delle identità fra gli imperi clandestini rivali della Destra e della Sinistra all'interno del cosmo russo. Sudeikin sostenne con apparente sincerità che solo la collaborazione fra l'Okhrana e Volontà del Popolo potesse far funzionare le riforme promosse da Alessandro II attraverso istituzioni liberali. Questa tesi secondo cui le riforme in Russia potessero attuarsi solo grazie, e non in opposizione, alla polizia aveva evidentemente persuaso Degaev a collaborare con l'Okhrana.

I continui colpi reciproci fra polizia e rivoluzionari avevano luogo in un mondo di penombra fatto di taciti accordi, alleanze

personali, e anche reciproca ammirazione. La lotta più serrata poteva condurre a volte a un abbraccio segreto. I nomi che vennero coniati dalla destra *(Pravda* per un giornale, *druziniki* per i «volontari») più tardi riapparvero nel vocabolario della sinistra. Pasternak riesumò il nome di Strelnikov, l'originario apostolo della violenza di destra, come nome dell'individuo che avrebbe impersonato la sinistra rivoluzionaria nel *Dottor Zivago.* E le misure «straordinarie» della polizia zarista trovarono continuità nella «commissione straordinaria» del nuovo regime sovietico.

All'epoca in cui l'Okhrana acquisì un quartier generale proprio al quinto piano della sede di polizia al numero 16 di viale Fontanka a Pietroburgo, nel 1898, la Russia poteva ormai disporre di un'organizzazione controrivoluzionaria di professione con schedari molto dettagliati basati sui rapporti degli agenti e sulla scrupolosa censura postale che veniva diretta dal «gabinetto nero». Una schedatura-tipo riguardante un rivoluzionario registrava tutte le sue relazioni note con diramazioni distinte per colore: rosso per i rapporti con terroristi, verde per gli amici politici, giallo per i parenti, e marrone per la gente che si sapeva avesse a che fare con i suoi contatti rivoluzionari [105]. Un'altra serie di schede utilizzava colori differenti per distinguere fra le diverse affiliazioni rivoluzionarie (e quelle potenzialmente tali) : rosso per i socialisti rivoluzionari, blu per i socialdemocratici, giallo per le organizzazioni studentesche, bianco per le associazioni professionali, verde per gli anarchici. Nel 1911 gli schedari contenevano da due a tre milioni di queste schede. Il numero dei documenti ricevuti dalla polizia passò le centomila unità nel 1900 e continuò ad aumentare [106]; i rapporti delle spie esterne *(filerj* dal francese *fileurs)* erano coliazionati con quelli degli infiltrati (*sotrudniki)* e venivano accuratamente programmati arresti di massa nei periodi di alta tensione (e quindi di massima vulnerabilità dei rivoluzionari) [107].

Sotto molti aspetti la polizia controrivoluzionaria sembrava l'immagine speculare dei rivoluzionari. I poliziotti adottarono

propri *klickt* (pseudonimi) compresa la distinzione fra «anziani» e «giovani» usata dai rivoluzionari degli anni novanta; utilizzarono *mamocki* e *nianki* (mamme e zie, come quelle dei rivoluzionari che tenevano e sorvegliavano, rispettivamente, i «luoghi franchi» dove venivano organizzate riunioni segrete e scambiati messaggi); e classificavano i loro agenti secondo il tipo di rivoluzionario con cui avevano a che fare: agenti terroristi, agenti propagandisti, agenti tipografi. Un'importanza particolare fu attribuita a questi ultimi in riconoscimento del ruolo centrale che le tipografie clandestine svolgevano come punto di collegamento fra rivoluzionari:

> scoprire una tipografia clandestina — questo era il sogno segreto di ogni «uniforme blu» dalla più giovane recluta al generale più anziano [...] «liquidazione di una tipografia» — questa era la motivazione di merito che apriva la strada agli onori, alle promozioni, alle decorazioni[108].

Così l'Okhrana si vide sempre più costretta ad impiegare metodi illegali per ottenere la confessione dall'accusato in modo da garantirne la condanna; e in questo modo l'Okhrana cercò di penetrare ancor più profondamente la vita della sinistra allo scopo di istituire quella familiarità necessaria a raccogliere informazioni e a strappare confessioni.

Ma quest'opera di seduzione era un'arma a doppio taglio. Risultava difficile infiltrarsi negli ambienti della sinistra senza assorbirne gli ideali e le aspirazioni. Si venne dunque a creare, nel tardo periodo imperiale, un mondo in chiaroscuro di alleanze e identità dagli incerti confini: per quanto l'Okhrana e i rivoluzionari fossero contrapposti in linea di principio, essi condivisero in pratica una sub-cultura comune di intrigo, anonimato e cospirazione. Essi rappresentavano le forze dinamiche in una società statica, ed era senz'altro più facile cambiare schieramento che abbandonare del tutto questo mondo seducente.

Le più importanti forme di simbiosi fra destra e sinistra furono quelle realizzate dai due più famosi funzionari dell'Okhrana con l'infiltrazione nel movimento rivoluzionario: Sergei Zubatov e Jevno Azev. Questi furono i due personaggi centrali nei tentativi dell'Okhrana di scalzare le due

presunte maggiori minacce al regime: i programmi socialdemocratici per l'organizzazione della classe operaia e la ripresa del terrorismo politico da parte dei socialisti rivoluzionari. Anche se non riuscirono a distruggere entrambi i movimenti di sinistra, questi due celebri provocatori di destra riuscirono per molti versi a legare i due estremi in un nuovo genere di interdipendenza.

Zubatov aveva avuto contatti con i rivoluzionari da studente e cominciò a lavorare per l'Okhrana dopo il suo arresto alla metà degli anni ottanta. Operando come *sotrudnik* della polizia, egli aiutò a liquidare l'ultima tipografia di Volontà del Popolo a Tuia nel 1887, reclutando a sua volta Men'ščikov fra gli arrestati[109]. Quando nel corso degli anni novanta aumentò l'agitazione socialdemocratica fra la classe operaia delle città, molti funzionari zaristi giunsero alla conclusione che l'attesa passiva di una seconda ondata di violenza fosse una risposta inadeguata. Zubatov era convinto che la monarchia stessa dovesse prendere la testa di queste organizzazioni operaie; di conseguenza nel 1898 preparò un memorandum sulla questione operaia, e nel 1901 si trasferì a Kharkov per studiare le organizzazioni operaie. Poi, in maggio, formò per conto dell'Okhrana moscovita una nuova organizzazione operaia per contrastare quella socialdemocratica: la «società moscovita di mutuo soccorso degli operai metalmeccanici». I capi di questa formazione erano ex-socialdemocratici, e la loro principale attività furono lezioni sulle istituzioni della classe operaia nel Museo storico con sede in quella che sarebbe diventata la Piazza Rossa[110].

La campagna condotta da Zubatov per strappare i lavoratori all'intelligentsia sovversiva fu estesa alla comunità ebraica di Minsk, Vilna, e Odessa, dove furono creati partiti operai indipendenti ebrei, con più o meno successo, per contrastare il Bund socialdemocratico. I protetti di Zubatov organizzarono una manifestazione filo-zarista il 19 febbraio 1902 per commemorare l'emancipazione dei servi della gleba e impedire movimenti rivoluzionari di massa, ma in novembre

organizzarono pure la prima rimostranza legale di operai russi a Pietroburgo, e precisamente nella fabbrica di trattori Viborg, coinvolgendo più di un socialdemocratico — specialmente quelli con autentiche radici proletarie, come I. Babuškin, un veterano dell'Unione di lotta di Pietroburgo. Anche Lenin, che pure denunciò con vigore il movimento, si orientò a sfruttarlo per i propri fini di informazione e propaganda[111]. Così, le organizzazioni espressamente filo-monarchiche di Zubatov rappresentarono involontariamente veicoli di agitazione e reclutamento rivoluzionari — analogamente a come avevano funzionato le logge massoniche per i rivoluzionari dei tempi passati. Di fatto, Zubatov fu dimesso poco dopo lo sciopero generale di Odessa del luglio 1903 per timore da parte governativa che le sue organizzazioni lavorassero più a favore della causa rivoluzionaria che contro.

Fu con la rivoluzione del 1905 che la Sinistra trasse i maggiori vantaggi di questa iniziativa della Destra. In primo luogo, la rivoluzione maturò con il tragico massacro nella «domenica di sangue» (9 gennaio 1905) dei dimostranti guidati da un'organizzazione generata dal movimento di Zubatov. Padre Gapon, il prete ex pecoraio che guidava la manifestazione, aveva conosciuto in precedenza Zubatov ed era poi entrato in contatto formale con l'Okhrana. L'Assemblea degli operai di fabbrica che egli fondò all'inizio del 1904 fu organizzata con il consenso e l'appoggio della polizia di Pietroburgo, ma nel maggio del 1904 essa aveva già sviluppato un proprio programma di riforme politiche e sociali tenuto segreto alle autorità[112]. Così l'organizzazione del pope Gapon fu in grado di prendere la testa della manifestazione di gennaio, quando 150.000 dei 175.000 operai industriali della città montarono uno sciopero non-violento e indirizzarono una petizione a Nicola II per modeste concessioni economiche oltre che per la fine del «governo della burocrazia»[113].

La guardia a cavallo aprì il fuoco sulle diverse colonne convergenti dalle zone industriali di periferia verso il centro di Pietroburgo. Quando il grosso della manifestazione

giunse cantando inni sacri nella piazza prospicente il Palazzo d’inverno, sperando di ricevere il permesso per consegnare la petizione allo zar, fu accolta a fucilate e brutalmente dispersa. Gapon, che era bardato con tutti i paramenti del suo rango, fu protetto dal socialista rivoluzionario P. Rutenberg, che lo rovesciò a terra e ne aiutò la fuga — solo per poi favorirne l’impiccagione nel marzo del 1906, dopo essere rientrato in Russia e aver evidentemente preso contatti con la polizia[114].

La «domenica di sangue» generò quasi due mesi di scioperi di solidarietà in qualcosa come 122 città, in numerosi centri minerari e in tutta la rete ferroviaria di Russia[115]. Un’altra ondata di scioperi fu scatenata il Primo Maggio, che cadeva di domenica, e la sorveglianza fu intensificata con il crescente apporto della violenza controrivoluzionaria e sciovinista dei «Cento Neri». La sconfitta della flotta russa a Tsushima il 14 maggio e l’ammutinamento della corazzata Potëmkin nel Mar Nero un mese dopo scossero le illusioni della potenza imperiale russa. I disordini seguenti furono più violenti e più concentrati nel cuore della Grande Russia. Sembra ancora che elementi del movimento di Zubatov abbiano svolto una parte più sostanziosa di quanto si sia sempre creduto nelle due più importanti novità rivoluzionarie che seguirono: il primo «soviet degli operai» e il grande sciopero generale dell’ottobre 1905.

Ivanovo-Voznesensk, il centro tessile a trecento chilometri nord-est di Mosca dove era cresciuto Nečaev, lanciò il 12 maggio lo sciopero più lungo dell’anno, che coinvolse circa cinquantamila operai[116]. Il primo soviet, o «consiglio degli operai», sorse quando il comitato di sciopero composto da 151 membri (comprese 25 donne) assunse funzioni parapolitiche in seguito alla fuga dalla città dei funzionari governativi e dei proprietari degli opifici in preda al terrore.

Il principale organizzatore di Zubatov a Mosca si era già dichiarato nel 1902 presidente del «Soviet degli operai della città di Mosca»[1I7]; e i progetti delle organizzazioni di Zubatov comprendevano altrove elezioni di altri «soviet

operai»[118]. L'esempio di Ivanovo indusse ben presto gli operai di Mosca ad istituire il proprio soviet, ma le richieste economiche nelle petizioni stese dai veterani dell'organizzazione di Zubatov continuarono a dominare l'agenda moscovita fino al grande sciopero generale dell'ottobre 1905 [119].

Alcuni veterani moscoviti della campagna moderata di petizioni lanciata dai zubatoviani all'inizio del 1905 si radicalizzarono e si unirono ai bolscevichi[120], i quali colsero l'importanza della ripresa ad Ivanovo dello slogan «proletari di tutto il mondo unitevi!» a cui aggiunsero un proprio tributo con le parole «viva il socialismo!»[121]. Nel frattempo, il soviet più formidabile fu organizzato in quel bastione della politica radicale che era l'istituto di tecnologia di Pietroburgo, dove l'influenza dei menscevichi fra i socialdemocratici era maggiore e dove Trockij aggiunse la sua elettrizzante presenza verso la metà d'ottobre, proprio quando il grande sciopero generale stava cominciando [122].

Il grande sciopero d'ottobre manifestò chiaramente per la prima volta al mondo intero il potenziale rivoluzionario di uno sciopero a livello nazionale in uno stato industriale moderno. Ebbe inizio pressoché in sordina con l'astensione dal lavoro dei tipografi di Mosca e Pietroburgo. Quando lo sciopero si estese agli operai delle ferrovie, il governo perse quelle forze rappresentate dai trasporti e dalle comunicazioni che erano necessarie per mantenere il controllo di un impero di dimensioni continentali. Lo sciopero si estese alle forze armate, alle minoranze nazionali; e cominciava ad estendersi al contadiname quando l'autocrazia, terrorizzata, pubblicò il proclama del 17 ottobre in cui si impegnava a concedere diritti civili e un'assemblea nazionale consultiva, la duma.

Ma il disordine pubblico non fu sedato. Dopo che i dirigenti del soviet di Pietroburgo furono arrestati il 3 dicembre, i loro colleghi moscoviti scatenarono un nuovo sciopero generale quattro giorni più tardi — con il tardivo incoraggiamento di Lenin. Ben presto lo sciopero si trasformò in

insurrezione armata di Mosca, «l’unico caso nel corso della rivoluzione in cui lo zarismo si sia trovato di fronte un nemico degno di questo nome»[123]. La sanguinosa repressione e il collasso dello sciopero il 19 dicembre posero termine ai «giorni di libertà», e la pacificazione nelle campagne proseguì fino al 1906.

La complessa istituzione di una duma funzionante con piena riluttanza dello zar cedette il passo alla reazione pura e semplice quando la seconda duma, dominata dall’opposizione, fu sciolta nel giugno 1907 e la legge elettorale rivista.

La sequenza di guerra e rivoluzione nel 1904-1906 incrementò significativamente il livello di violenza interna in Russia. In regioni periferiche come il montagnoso Caucaso si ebbero 1.150 atti terroristici fra il 1905 e il 1908[124]. Le tradizioni del brigantaggio locale si mescolarono spesso con le tradizioni rivoluzionarie russe, e sovente gli insorti non russi preferivano identificarsi con il Partito socialdemocratico piuttosto che con i socialisti rivoluzionari, a base più contadina e russa. Fra coloro che in questo modo fecero apprendistato nell’ambiente georgiano c’era il giovane Josif Stalin, che prestò servizio in una poco chiara funzione di ufficiale di collegamento fra l’ufficio caucasico dell’ala bolscevica del partito e le sue squadre combattenti. Qui, come altrove, la sua capacità di sopravvivere alle faide interne e di eludere ripetutamente la polizia o di fuggire di prigione suggerisce che lo stesso Stalin probabilmente collaborasse con l’Okhrana nei primi anni della sua carriera[125].

L’unico arresto collettivo di bolscevichi effettuato dall’Okhrana prima del 1914 fu quello dei membri bolscevichi della seconda duma[126], mossa che portò alla clandestinità il partito di Lenin — portandolo pure a più stretto contatto con gli agenti clandestini dell’Okhrana. Due degli amici e collaboratori più vicini a Lenin nel periodo d’esilio che seguì erano *sotrudniki* dell’Okhrana: David Zitomirskij e Roman Malinovskij. Il primo fu vicino a Lenin a Parigi dopo il 1908, il

secondo a Cracovia dopo il 1912. Nonostante gli avvertimenti di Burtsev a Lenin sulle connessioni di Zitomirskij con l'Okhrana, il delatore continuò a godere della compagnia ed evidentemente anche della fiducia del capo bolscevico fino al 1915 [127]. Malinovskij fu in rapporti tali con Lenin che, anche quando venne svelata dopo la rivoluzione la sua complicità con la polizia zarista, egli rientrò tranquillamente in Unione Sovietica pensando evidentemente di esservi bene accolto[128]. Lenin si rifiutò di riconoscere Malinovskij e non fece nulla per salvarlo dall'esecuzione sommaria. Mentre non c'è ragione di credere che lo stesso Lenin avesse legami con l'Okhrana[129], così non c'è alcun dubbio che egli traesse beneficio diretto dalla campagna lanciata dall'Okhrana per impedire la riunificazione del Partito socialdemocratico. L'arresto da parte della polizia segreta del campione bolscevico della riunificazione con i menscevichi, Alexis Rikov, fu utile a Lenin per spianare la strada alla nomina di Malinovskij nel 1912 al comitato centrale bolscevico come suo principale alleato contro le proposte di unificazione [130]. Miron Cernomazov, che successe a Stalin nel 1913 come responsabile del giornale bolscevico, la «Pravda», era anch'egli un agente della famigerata Okhrana [131].

Ma il più grosso Partito socialista rivoluzionario rappresentava un problema ben diverso.

Il fondatore della sua «organizzazione combattente» era un farmacista ebreo di Kiev, Grigorj Geršuni, che tentò di subordinare gli attacchi terroristici alla disciplinata strategia complessiva degli Sr[132].

Il colpo grosso dell'Okhrana fu la riuscita sostituzione di un ex rivoluzionario, Jevno Azev, al posto di Geršuni alla testa della «sezione combattente» del Partito Sr nel 1903. Pur lavorando per l'Okhrana, Azev non fece nulla per impedire l'assassinio del suo capo nominale, il ministro degli interni Pieve, nel 1904. Egli divenne membro del comitato centrale Sr l'anno successivo, ed aiutò l'Okhrana a compiere i suoi due arresti di

massa più cospicui dell’era rivoluzionaria: quello di quasi tutti i delegati al primo congresso del Partito Sr a Imatra nel gennaio del 1906, e quello della sezione combattente del partito in marzo a Pietroburgo [133].

Azev fu infine smascherato da Burtsev e formalmente denunciato alla fine del 1908 e all’inizio del 1909. Egli non sarebbe mai riuscito a sostenere tanto a lungo la sua finzione senza una misura di credibilità datagli dalla lunga militanza rivoluzionaria professionale. Di fatto, Azev fu l’unico appoggio esterno di Burtsev durante il periodo terrorista di quest’ultimo negli anni novanta [134], e molti continuarono ad essere convinti che la denuncia di Azev come spia della polizia fosse solo una provocazione.

La distruzione dell’ala terrorista del Partito Sr non pose fine alla violenza rivoluzionaria, poiché il terrorismo si era svincolato dal controllo degli Sr ancor prima della rivoluzione del 1905. L’agente incendiario dell’anti-disciplina sistematica fu il dirompente anarchismo dei *bezmotivniki,* il gruppo dei «senza motivo» inserito nel movimento largamente ebraico di Bandiera Nera, a Bialistok, e nel più piccolo gruppo chiamato degli «intransigenti», a Odessa. Dall’estero, l’ispirazione venne con la pubblicazione anarchica «Pane e libertà», che cominciò ad apparire nel 1903 con un motto di Bakunin a sottotitolo: «La passione per la distruzione è anche una passione creativa»[135]. La ripresa terroristica fra gli intellettuali dilagò nelle campagne durante la rivoluzione del 1905. Furono abbattute recinzioni e bruciati raccolti, e gli Sr si dimostrarono incapaci di incanalare questa violenza al loro fine di un «esproprio organizzato delle terre»[136]. Mentre gli Sr rimpiazzavano con «squadre combattenti» la loro «organizzazione di combattimento, si assisteva alla scissione dei ben più violenti massimalisti che giunsero a costituire squadre terroriste per conto loro. Nell’agosto del 1906, i massimalisti uccisero trentadue persone e ferirono il figlio e la figlia del primo ministro Stolipin. Attaccati da una folla infuriata e anche dal comitato centrale Sr, gli assassini

ribadirono che «la vera causa del cordoglio pubblico è che lo stesso Stolipin [...] sia ancora vivo» [137]. Sebbene il ritmo del terrore calasse dopo il 1906 grazie alla «cravatta di Stolipin» (il nodo scorsoio) e ai «treni Stolipin» (i trasporti di rivoluzionari condannati in Siberia), Stolipin stesso fu poi assassinato al teatro dell'opera di Kiev nel 1911. Guarda caso, l'assassino fu un agente infiltrato fra gli anarchici rivoluzionari di Kiev; e per quanto sembri che egli agisse «senza istruzioni da parte di qualsiasi organizzazione rivoluzionaria né dalla polizia»[138], l'idea dell'assassinio gli nacque senza dubbio dall'esperienza maturata con entrambe le parti.

L'identificazione con la dedizione e l'eroismo della tradizione terrorista fu il fattore principale che assicurò al partito Sr una preminenza continuata come *il* partito rivoluzionario in Russia. Anche dopo la presa del potere bolscevica nel 1917 gli Sr raccolsero quasi il doppio di voti del Posdr nelle votazioni per l'assemblea costituente del 25 novembre: le uniche elezioni libere, multipartitiche per il suffragio universale mai tenutesi in Russia[139].

La violenza operaia incrementò sensibilmente in seguito al massacro di minatori nei giacimenti auriferi del Lena nel 1911, ma fu subito stornata nella violenza organizzata della Prima guerra mondiale. La guerra fu un requisito indispensabile per la rivoluzione in Russia, ed ebbe inizio con un evento che si sposava perfettamente con le tradizioni di violenza italo-polacca e russa. L'assassinio dell'arciduca Francesco Ferdinando a Sarajevo nel luglio 1914 fu un classico attentato anti-asburgico di quel genere che i serbi avevano ereditato dai loro vicini italiani, e nello stesso tempo fu un assassinio che ricordava la più recente tradizione russa. In Russia l'entusiasmo popolare per l'entrata in guerra fu in gran parte prodotto da una diffusa simpatia cripto-rivoluzionaria per gli slavi meridionali. Questa guerra disastrosa finì per la Russia con una rivoluzione e una guerra civile in cui i campioni rivali di violenza furono entrambi rivoluzionari polacchi: Pilsudski e Dzeržinskij.

Józef Pilsudski guidò la lotta finale contro lo stato sovietico nel 1920-1921. Egli fu il dirigente della nuova Polonia indipendente e l'espressione finale della tradizione rivoluzionaria nazionale. Veterano della cospirazione che costò la vita al fratello maggiore di Lenin negli anni ottanta del secolo precedente e delle «squadre di combattimento» che condussero azioni spettacolari contro banche e armerie in Russia e Polonia durante la rivoluzione del 1905, Pilsudski si ripresentò in scena alla testa di un esercito come eroe vendicatore di una Polonia finalmente liberata dalla lunga dominazione russa.

Pilsudski, che era vissuto in legame simbiotico con la vecchia sinistra nell'emigrazione pre-rivoluzionaria, divenne l'eroe apocalittico della nuova destra in Russia. Il romanziere Dmitri Merežkovskij scrisse un libro nel 1921 in cui salutava Pilsudski come mano di Dio inviata per liberare la Santa Russia dall'Anticristo bolscevico[140].

Costretto all'emigrazione anche dopo il 1917 (come già dopo il 1905), Merežkovskij riesumò molte delle originarie idee occultiste da cui era nata la tradizione rivoluzionaria — come ad esempio il concetto, espresso dagli illuminati di Baviera, del flusso irraggiantesi da un insieme concentrico di circoli a tre membri[141]. Il tormentato Merežkovskij passò prima a Mussolini e poi a Hitler nella ricerca di una forza di tipo nuovo che fosse in grado di liberare il mondo dall'ateismo burocratico e realizzasse una «rivoluzione religiosa». Così, l'impostazione rivoluzionario-romantica di Merežkovskij e alcuni dei suoi amici Sr, come Savinkov, aiutò a rafforzare l'appassionata convinzione di Pilsudski che solo una teocrazia nazionalista della destra potesse scongiurare l'autocrazia ateista universale della sinistra.

Il principale difensore di questa nuova autocrazia ateistica in Russia fu un altro polacco, Felics Dzeržinskij. Egli era la quintessenza della tradizione socialrivoluzionaria proprio come Pilsudski lo era di quella nazionalrivoluzionaria. Mentre Pilsudski era un prodotto del nazionalista Partito

socialista polacco degli anni novanta, Dzeržinskij era stato uno dei primi aderenti, verso la metà dello stesso decennio, alla prima formazione marxista dell'impero russo: il Partito socialdemocratico di Polonia e Lituania. Dzeržinskij fondò la sua Commissione straordinaria (Ceka) per la difesa della rivoluzione qualche settimana dopo la presa del potere e in breve tempo la trasformò nella polizia politica più efficace e spietata mai vista al mondo.

Dzeržinskij era politicamente cresciuto nelle prigioni zariste e nell'esilio in Siberia, dove spese circa la metà della sua vita adulta prima del 1917. Benestante di nascita e fervente cattolico abituato a controllare le preghiere dei suoi fratelli e sorelle, egli cambiò il suo catechismo cristiano per quello marxista nel corso del suo primo anno di corso all'università di Vilna che lasciò per divenire agitatore fra gli operai della vicina Kovno. Egli imparò pressoché tutto ciò che sapeva dalla polizia che lo perseguitò e che lo incarcerò ben sei volte. Fra gli estremisti rivoluzionari in mezzo ai quali si trovò a soggiornare in carcere, la vecchia tradizione russa dell'auto-sacrificio stava vivendo, in quel tardo periodo imperiale, un momento di *revival*[142]. Così, Dzeržinskij descrisse il socialismo come una «torcia» piuttosto che una dottrina[143]; e se stesso come un combattente che avrebbe dovuto trovarsi «costantemente in battaglia» oppure «al cimitero»[144]. Quando poi fu tumulato nel muro del Cremlino di fianco a Lenin, venne salutato da Stalin per essere «completamente arso per il proletariato»[145]. Radek parlò di lui come del grande «disinfettatore» della rivoluzione[146] e le purghe periodiche e rituali da cui il vasto impero di polizia cominciò a dipendere divennero note come «epurazioni» (*čistka*).

Tutte queste metafore suggeriscono che Dzeržinskij rappresentasse ormai una sorta di essenza purificata della fede rivoluzionaria: mentre Lenin a un questionario di partito definiva la propria professione come «giornalista», Dzeržinskij rispose alla stessa domanda con «rivoluzionario — e basta»[147].

Qui finalmente appare la semplificazione radicale tanto a lungo cercata dai rivoluzionari: la fede temprata dal fuoco. Dzeržinskij rappresentava l'impegno consacrato che il potere non avrebbe mai potuto corrompere: egli era semplicemente l'incarnazione, il difensore senza macchia della rivoluzione, che lavorava sedici ore al giorno in uno spoglio edificio a suo tempo già sede di una compagnia di assicurazioni. A maggior ragione di Robespierre, Dzeržinskij meritava l'appellativo di «incorruttibile».

Due settimane dopo la morte di Lenin egli divenne presidente del consiglio supremo dell'economia nazionale oltre che capo della polizia. Iniziava così la fatale commistione di queste due importanti funzioni; e l'impero di polizia sarebbe stato trasformato due anni dopo la morte del suo fondatore nello strumento personale di Stalin per l'amministrazione del terrore economico e politico. Lo strumento che Dzeržinskij aveva creato semplicemente per difendere una fede fu presto impiegato contro coloro che continuavano a complicare le cose: la polizia sovietica distrusse l'intelligentsia sovietica. Se fu Stalin a brandire la spada, Dzeržinskij l'aveva comunque forgiata, e nei suoi ultimi anni di vita fu, forse non a caso, il più importante alleato dello stesso Stalin nella lotta contro Trockij e altri rivali per la corona di Lenin.

Sotto Stalin, il regno della polizia segreta superò di gran lunga il ricordo di ciò che fu l'Okhrana[148]. Sebbene i successori di Stalin smantellassero la maggior parte dei suoi campi di concentramento, il potere «straordinario» della polizia è rimasto intatto. All'inizio dell'era Breznev un cortometraggio biografico glorificava Dzeržinskij sotto il titolo di *Velikij Podvig* (le «grandi gesta») tradizionalmente usato per descrivere il pensiero e le opere dei santi. E quasi un quarto di secolo dopo che le gigantesche statue raffiguranti Stalin erano state rovesciate in tutti gli angoli dell'impero sovietico, la massiccia statua di Dzeržinskij, alta dodici metri, troneggia ancora di fronte al quartier generale della polizia segreta che egli fondò nel palazzo della Lubianka presso il Cremlino.

L'Okhrana zarista non si impegnò mai in qualcosa che anche

lontanamente assomigliasse alla campagna di assassinii di oppositori all’estero ingaggiata dalla polizia segreta sovietica. E di fatto, la preoccupazione di garantire regolari processi e un trattamento umano in prigione e in esilio rese la campagna dell’Okhrana contro i rivoluzionari molto meno severa ed efficace di quella dei suoi successori sovietici. All’inizio del ventesimo secolo l’Okhrana effettuò solo quattro arresti di massa [149], e Lenin come molti altri godette di condizioni relativamente favorevoli per leggere e scrivere durante il suo tutt’altro che arduo esilio in Siberia.

Ammesso che i nuovi dirigenti sovietici fossero stati istruiti in tecnica ed efferatezza alla scuola dei loro predecessori zaristi, bisogna dire che essi andarono ben oltre una mera ripetizione di sinistra di ciò che era già stato sperimentato dalla destra. Essi infatti non realizzarono la loro rivoluzione dell’ottobre 1917 contro lo zarismo, bensì contro il governo provvisorio democratico che già aveva sostituito l’autocrazia. Nei suoi primi giorni di vita il regime leninista predicò un rifiuto violentemente anti-nazionalista dell’impegno bellico a cui il governo Kerenskij aveva di nuovo legato la Russia. I bolscevichi portarono con sé un nuovo senso di legittimazione ideologica che li liberava dalle inibizioni morali dell’ordine tradizionale; la loro rivoluzione al potere andò oltre la simbiosi dei vecchi estremi per costruire un nuovo mondo in cui la pace totalitaria fosse l’unica alternativa sicura alla guerra totale.

Ma sarebbe fuorviante oltre che ingiusto chiudere un commento su Lenin con l’idea che l’apparato di partito e l’interiorizzazione dei metodi autocratici russi fossero l’essenza della sua eredità. Il cuore del leninismo fu la figura stessa di Lenin: un personaggio disciplinato ed essenzialmente puritano in cui la passione rivoluzionaria per la semplificazione trovò la sua incarnazione umana. Egli concepiva se stesso come semplice servitore di una rivoluzione più grande di lui — rivolgendo direttamente al proletariato quelle concise parole d’ordine che sigillarono il successo della rivoluzione bolscevica. La fondamentale aspirazione rivoluzionaria all'*oprostit’sia,* cioè

alla semplificazione della realtà, trovò l'incarnazione verbale nell'esortazione di Lenin dell'aprile 1917 per «pane, pace e terra» e nel suo proclama di novembre secondo cui tutto, da quel momento, sarebbe stato di tutti.

*Note al capitolo sedicesimo*

1 Studi recenti (vedi la raccolta di M. Falkus, *Aspects of Foreign Investment in Tsarist Russia*, in «The Journal of European Economie History», primavera 1979, pp. 5-36, e in particolare i grafici a pp. 25 e 31) dimostrano che gli investimenti totali da parte francese nella Russia imperiale furono nel 1914 di circa 12 miliardi di franchi.

2 La tradizione prese il via con la deferenza votiva per *Das Kapital*, unita ad una ben scarsa comprensione dello stesso testo. Il nemico anarchico di Marx, Bakunin, fu il primo a tentare di tradurre l'opera in russo alla fine degli anni sessanta. I nemici populisti del marxismo, Mikhailovskij e Nikolaj Danielson, furono all'inizio degli anni settanta rispettivamente il primo russo ad esaltare Marx sulla stampa legale e il primo a completare la traduzione della sua opera. Un professore liberale di Kiev, Nikolaj Sieber, fu uno dei primi ad includere il lavoro di Marx in un corso universitario regolare nel corso degli stessi anni settanta. E Marx in persona, già nel 1868 definiva «ironia della sorte che i Russi contro i quali ho combattuto per 25 anni» dovessero diventare «la prima nazione straniera che ha tradotto *Il Capitale*»: *Werke,* vol. XXXII *(Lettere a Kugelmann).*

Vedi anche Billington, *Mikhailovsky*, cit., pp. 65-70; e A. Reuel, *«Rapitala» Karla Marksa v rossii 1870kh godov,* 1939, in partic, pp. 86-118.

3 Dan, *op. cit.,* p. 168; A. Ascher, *Pavel Axelrod and the Development of Menshevism,* Cambridge (Mass.), 1972, p. 26. La fonte primaria è Axelrod, *Pervje vstreči s germanskoi sotsialdemokratiei,* in *Pereiitoe i peredumannoe*, Berlin, 1923, pp. 126-136.

4 Per i differenti aspetti di questo complicato soggetto, vedi E. Mendelsohn, *Class Struggle in the Pale: The Formative Years of the Jewish Workers' Movement in Tsarist Russia,* Cambridge, 1970; N. Levin, *While Messiah Tarried, Jewish Socialist*

*Movements, 1871-1917,* New York, 1977; la tesi di laurea inedita di H. Shukman, *The Relations between the Jewish Bund and the RSDRP,* Oxford, 1960; e H. Tobias, *The Jewish Bund in Russia from Its Origins to 1905,* Stanford, 1972.

5 L'organizzazione attivista «Unione dei lavoratori polacchi», raggiunse i 6.000 membri durante i disordini industriali del 1889-1891 (E. Jaroslavskij, *Istoriia velikoi kommunističeskoi partii [bol'sevikov],* Moskwa/Leningrad, 1926, vol. I, *vjp.* I, p. 126); e Mačajski fu arrestato nel 1892 nel tentativo di trasmettere materiale di propaganda dai fuorusciti in Svizzera al proletariato che animava l'insurrezione su larga scala a Lodz nello stesso anno. Vedi Nomad, *Aspects,* cit., pp. 98-99.

6 Sebbene il suo discorso fosse rivolto all'Europa orientale, Mačajski lo strutturò nei termini di una sfida all'accettazione da parte di Karl Kautsky degli

intellettuali come alleati potenziali della rivoluzione proletaria: Kautsky, *Die Intelligenz und die Sozialdemokratie,* in «Die Neue Zeit», 1894-95, n. 27, pp. 10-16; n. 28, pp. 43-49; n. 29, pp. 74-80. Mačajski sosteneva che gli intellettuali in seno al movimento social-democratico altro non fossero che «impiegati privilegiati del capitalismo» che portavano avanti una disputa di famiglia per conto della «borghesia istruita» contro l'«aristocrazia borghese», cercando di far valere la loro forma particolare di «proprietà» (l'istruzione che avevano ricevuto) e di usarla come strumento di controllo sugli operai analfabeti.

7 «L'operaio intellettuale», poligrafato nel 1898, fu pubblicato nel 1905 come *Umstvennj rabočj,* Genève. Vedi anche il suo *Burzuaznaia revoliutsiia i rabocee delo,* .1905. Per commenti, vedi Nomad, *Aspects,* cit., pp. 96-117; Avrich, *Anarchists,* cit., pp. 102-106, e dello stesso autore *Anarchism and anti-intellectualism in Russia,* in «Journal of the History of Ideas», lug.-sett. 1966, pp, 381-390; L. Feuer, *The Political Linguistic of «Intellectual», 1898-1918,* in «Survey», inverno 1971, pp. 156-183; e la dissertazione inedita di M. Schatz, *Anti-intellectualism in the Russian Intelligentsia: Michael Bakunin, Peter Kropotkin, e Jan Waclaw Machaiski,* Columbia Univ., 1963.

Tutto questo materiale può essere validamente affiancato da una trattazione particolarmente abile nell'uso di materiale originale polacco su e di Mačajski: A. D'Agostino: *Machaevism: Intelligentsia Socialism and the Socialization of Intelligence,* in *Marxism and the Russian Anarchist,* San Francisco, 1977, pp. 110-155.

Lo sproporzionato ruolo politico degli intellettuali nell'Europa orientale comunista induce i fuorusciti da quelle regioni a continuare la pubblicazione di importanti studi sull'argomento. Vedi in particolare, A. Gella (a cura di), *The Intelligentsia and the Intellectuals. Theory, Method and Case Study,* Oxford, 1976; e G. Konrad e I. Szélenyi, *The Intellectuals on the Road to Class Power: A Sociological Study of the Role of the Intelligentsia in Socialism,* New York, 1979.

8 Vedi l'introduzione di B. Volin a N. *Fedoseev. Stat'i i pis'ma,* 1958, pp. 7 ss.; e anche, dello stesso autore, la precedente raccolta di articoli, *Fedoseev Nikolai Evgraovich. Odin iz pionerov revoliutsionnogo marksizma v Rossii,* Moskwa/Leningrad, 1923, pp. 104-110, 28 ss., 75.

9 *Fedoseev,* cit., p. 74. Egli insistette che fosse chiamato «socialdemocratico» e non «marxista», proprio per evitare il sospetto di intellettualismo.

10 *Ibidem, Stat'i,* pp. 8, 23-27.

11 Citato in I. Getzler, *Martov,* Cambridge, 1967, p. 23. A. Kremer e Ju. Martov, *Ob agitatsii,* A. Gordon, *Pis'ma k intelligentam,* e S. Gožanskij, *Pis'ma k agitatoram* (che ipotizza l'«attività contemporanea in entrambe le sfere», anticipando così la successiva idea sovietica dell'*agitprop),* sono commentati in Jaroslavskij, *Istoriia,* 1926, p. 128. Vedi anche Dan, *op. cit.,* pp. 196-197, e Getzler, *op. cit.,* pp. 21-44.

12 Dan, *op. cit.,* p. 199.

13 Vedi l'importante testimonianza di Klasson, *Vladimir Il'ič u R.E. Klassona,* in «Krasmaia Letopis'», 1925, n. 2, p. 145. Nella sua deposizione del 1925 Klasson ricordò puntualmente che «allora come adesso Marx era onorato, ma poco letto» *(ibidem,* p. 144).

14 Il fondamentale Plekhanov, *In difesa del materialismo,* del 1894, (ed.

ingl. London, 1947), riconciliava lo scientismo iconoclastico con l'idealismo moralistico della tradizione rivoluzionaria russa, esortando la nuova generazione a passare dal materialismo «meccanicistico» a quello «storico»: una visione del mondo «oggettiva» e «monistica» che avrebbe permesso di scavalcare «sull'abisso apparentemente senza fine» fra la dura realtà dei fatti e gli ideali *(ibidem,* pp. 178-220).

Kolakowski sostiene *(Main Currents,* cit., vol. II, pp. 329-340) che Plekhanov «scrisse le prime opere che possono essere definite manuali del marxismo», e fu il primo ad impiegare il termine «materialismo dialettico» per «denotare l'intera filosofia marxista».

[15] Gli stretti rapporti di Plekhanov con il movimento tedesco lo aiutarono a divenire una personalità preminente in seno alla Seconda Internazionale. Egli scrisse il suo formale tributo a Hegel nel 1891 (ristampato come Plekhanov, *Les Questiones fondamentales du Marxisme,* 1947, pp. 107-135), fu formalmente ammesso come marxista al Congresso di Zurigo del 1893 (Joll, *Internationals,* cit., p. 72), collaborò con i tedeschi nella campagna da loro promossa per escludere gli anarchici, e giunse a stringere la mano a un socialista giapponese all'apertura del congresso di Amsterdam nel 1904 quando stava infuriando la guerra russo-giapponese *(ibidem,* p. 106).

[16] P. Struve, *My Contacts and Conflicts with Lenin,* in «The Slavonic Review», apr. 1934, p. 580. Rientrò dal viaggio con «una cospicua raccolta di letteratura tedesca socialdemocratica» (p. 578) che non aveva precedenti a Pietroburgo e che fu avidamente letta.

[17] *Ibidem,* p. 586, *Kritičeskie zametki k voprosu ob ekonomičeskom razvitii Rossii,* Pietroburgo, 1894.

[18] Struve, *Contacts,* in «Slavonie Review», lug. 1934, pp. 72-73; 204-205.

[19] C. Weill, *Marxistes Russes et social-démocratie allemande, 1898-1904,* 1977, p. 185.

[20] Dan, *op. cit.,* p. 208.

[21] L'approfondito, anche se inevitabilmente leninista, studio dello storico tedesco-orientale B. Brachman *(Russische Sozialdemokraten in Berlin, 1895-1914,* 1962) può oggi essere affiancato dal resoconto più obiettivo di Weill, che è incentrato sul periodo pre-1905. Per i legami tedeschi dello stesso Lenin, vedi K. Sterb, *Lenin v Germanii,* 1959.

[22] Testo in R. Tucker (a cura di), *Marx-Engels Reader,* cit., pp. 422-423.

[23] Le citazioni da Lenin che attestano la sua profonda identificazione con il fratello come fonte della propria vocazione si possono trovare in L. Fischer, *The Life of Lenin,* New York, 1964, p. 17; trad. it. *Vita di Lenin,* Milano, Il Saggiatore, 1967.

[24] Lenin, *Socineniia,* 1941[4], vol. I, p. 380. Citazioni da Lenin, *Opere scelte in sei voll,* Mosca, Editori Riuniti - Edizioni Progress, 1970. Per i precedenti impieghi russi del termine *partiinj* e il successivo uso leninista di *partiinost*' nel senso pieno di sacrificio individuale per il bene del partito,vedi Billington, *Intelligentsia,* cit., p. 816, in partic, nota 32. Nella prefazione ad una raccolta di documenti del partito pubblicata a Ginevra nel 1904 (N. Sakhov, *Bor'ba za s'ezd),* Lenin insisteva che tutto il materiale dovesse «girare attorno a un punto centrale, e precisamente: la lotta dello spirito di partito contro lo spirito di circolo *(partiinosti s kruzkovšiinoi*)»;

citato in V, Morozova, *Izdatel'stvo sotsial-demokraticeskoi partiinoi literaturj V. Bonč-Breuviča i N. Lenina,* in «Voprosj Istorii KPSS», 1962, n. 4, p. 101.

25 Citato, dal primo proclama dell'Unione, da Dan (che era uno dei membri più vicini a Martov), *op. cit.,* p. 201.

26 Secondo il notevole frammento della progettata «storia rivoluzionaria dell'Istituto di Tecnologia» di Leonid Krasin, in M. Liadova e S. Pozner (a cura di ), *Leonid, Borisovič Krasin («Nikitič»). Godj podpol'ìa,* Moskwa/Leningrad, 1928, p. 52. Questo progetto non fu mai completato, ma in compenso l'anno seguente apparve un articolo di M. Rappeport, *Revoliutsionnaia istoriia tekhnologiìeskogo instituta,* nel volume del centenario *Tekhnologiciskj istitut imeni lenin gradskogo soveta rabocìkh, krestinaskìkh i krasnoarmeiskikh deputatov,* Leningrad, 1928, vol. 1, pp. 271 ss. (LL). I fatti principali del nostro resoconto sono tratti da questo ricco volume illustrato, in partie, alle pp. 97-99, 115, 273-277, 266, nonché illustrazioni dell'edificio per studenti a p. 294. Le iscrizioni erano 500 nel 1887 (p. 105), ma aumentarono a 630 nel 1891 e a 841 nel 1897 (p. 113). D. Brower, *Student Political Attitudes and Social Origins: The Technological Institute of Saint Petersburg,* in «Journal of Social History», VI (1972-1973), non fa che riassumere un questionario del 1909 dimostrando che il 56% degli studenti dell'istituto si considerava aderente alla sinistra radicale *(ibidem,* p. 204), sottolineando pure che la componente radicale crebbe con il raddoppio delle iscrizioni dalla fine degli anni novanta al 1908 (p. 202).

27 N. Krupskaia, *O Krasine,* in *Krasin,* cit., p. 137. Il non meglio identificato Lelewel (generalmente omesso nei successivi resoconti sovietici) è qui presunto essere un polacco: vedi *ibidem,* pp. 52-57; Rappeport, *op. cit.,* p. 279; e (sulla visita di Jacov Notkin e Arkadj Kremer nel 1885) Levin, *Messiah,* cit., p. 232.

Krasin fu attirato all'istituto da un alunno che era anche veterano di Volontà del Popolo e suo maestro di chimica a Tiumen in Siberia (*Krasin,* cit., p. 50). Valentinov, Kržižanovskij, e altri furono protetti all'interno dell'istituto da un altro professore di chimica e dalla moglie di questi che erano membri clandestini del movimento socialdemocratico (Valentinov, *Encounters with Lenin,* London, 1968, pp. 3-5).

28 Fedor Afanas'evič e V.S. Golubev rispettivamente: *Krasin,* cit., pp. 89, 394; e anche Rappeport, *op. cit.,* p. 281.

29 R. McNeal, *Bride of the Revolution: Krupskaya and Lenin,* Ann Arbor, 1972, pp. 31-33.

30 Vedi l'importante testimonianza di V. Karelina su questo gruppo sottovalutato in Krasin, *op. cit.,* pp. 86-92.

31 *Krasin,* cit., pp. 35-40.

32 Testimonianza autobiografica in *Gleb Maksimovič Krzizanowskij. Zizn' i deiatel'nost',* 1974, p. 186.

33 A. Mel'nikov, *Khranitel' partiinjkh tain,* 1975, pp. 13-14 (HU). La fonte basilare sulla vita e le attività di Radčenko rimangono le brevi memorie di suo fratello. I.I. Radčenko, in «Starj Bolševik», mar.-apr. 1933, pp. 177-186), e il suo stretto collaboratore, G.B. Krasin *(ibidem,* pp. 186-189). Si può trovare qualche informazione in più, ma non analisi o interpretazioni differenti, negli unici altri due resoconti che sono riuscito a reperire dopo lunga e faticosa ricerca: D. Kutsentov, *Deiateli Peterburgskogo «Soiuza bor'bj za osvoboždenhe rabočego klassa»,* 1962, pp. 115-122; A. Mel'nikov, *Leninets Stepan Radćenko,* in «Voprosj Istorii», 1970, n. 4,

pp. 191-206; e E.S. Radčenko, *Odin iz pervjkh soratnikov Il'ica,* in «Voprosj Istorii KPSS», 1969, n. 7, pp. 88-93. Le memorie della figlia, Evgeniia Stepanovna, scritte in stile puramente scolastico non riportano alcuna indicazione di questo rapporto.

34 Per il suo ruolo d'organizzatore, vedi M. Sil'vin, *Lenin v Period zaroidenia partii,* Leningrad, 1958, pp. 48-49, 103, 158-159. V. Akimov sostiene che di fatto Radčenko istituisse una scuola clandestina a Pietroburgo nel 1892-1894 *(The Dilemmas of Russian Marxism, 1895-1903,* Cambridge, 1969, p. 235).

35 Mel'nikov, *Radčenko,* cit., p. 196, e *Khranitel',* cit., p. 98. Sembra che «ingegnere» fosse usato all'interno dell'impero dai suoi contatti kieviani: vedi *Iz Vospominaii S.V. Parazič (S.V. Pomerants),* in «Krasnaia Letopis», 1923, n. 7, p. 257.

36 Un altro pseudonimo ancora, usato meno spesso, era Leibovič, un patronimico sintetico che suggeriva la forma russificata sia del tedesco «guardia del corpo» *(leibgvardiia),* sia dell'inglese «laborioso» (*leiborist).* Vedi *Perepiska V.I. Lenina i redaktsii gazetj «Iskra» s sotsial'-demokraticeskimi organizatsiiami v Rossii, 1900-1903,* 1970, vol. III, p. 711. Sebbene sotto sorveglianza poliziesca fin dal 1891 (E. Radčenko, *op. cit.,* pp. 89 ss.), non sembra che Radčenko fosse seriamente controllato fino al 1894: vedi Mel'nikov, *Khranitel',* cit., p. 16,

37 Sil'vin, *op. cit.,* pp. 104-105.

38 N. Sergievskij, *Gruppo «Osvoboždeniia Truda» ì marksistskie kruzki,* in «Istoriko-revoliutsionnj sbornik», 1929, n. 2, pp. 152-153.

39 Sil'vin, *op. cit.,* p. 35. Altre informazioni da I. Radčenko, *op. cit.,* pp. 177-178; G. Krasin, *op. cit.,* pp. 186-187. Maggiori particolari sulle attività e le connessioni ucraine di Radčenko e i suoi fratelli sono presumibilmente in uno studio in lingua ucraina a me inaccessibile di E. Malenko, *Brat'ia Radcenki,* Kharkov, 1970.

40 Ju. Martov, *Zapiski sotsial-demokrata,* Berlin, 1922, p. 214, che cita dalla «dura lettera» che scrisse ai suoi compagni a Pietroburgo. Martov, come tutti gli altri, è sorprendentemente laconico nei suoi riconoscimenti a Radčenko.

41 Per questi aspetti dell'eredità di Martov, vedi I. Getzler, *Martov,* cit., pp. 9 ss.; anche A. Patkin, *The Origins of the Russian-Jewish Labour Movement,* Melbourne, 1947.

42 Martov sostiene di essere stato il primo ad impiegare questo termine di denuncia: cfr. *Zapiski,* cit., p. 214.

43 Perso il padre quando era ancora fanciullo, Stepan fu costretto ben presto ad assumere personalmente la conduzione del lavoro di rifornimento di legname alle ferrovie per mantenere la famiglia, e si immerse così fin da giovane in un mondo di artigiani, operai ferroviari, eccetera, generalmente sconosciuto alla maggior parte degli intellettuali pietroburghesi: vedi I. Radčenko, *op. cit.,* pp. 177-178.

44 L'importante testimonianza di Vera Karelina su questo incontro (in «Krasnaia Letopis», 1924, n. 1, pp. 10-11) viene generalmente trascurata nei successivi studi sovietici. L'unico autore che ne fa cenno (Mel'nikov, *Radčenko,* cit., p. 195) presenta l'incontro come se avesse avuto luogo nel 1893 e segue la consueta pratica di rituale esagerazione dell'influenza di Lenin anche in quel primissimo periodo. Fu sicuramente a un successivo incontro (al quale era pure presente Radčenko) che Lenin fu introdotto per la prima volta ad una cerchia più ampia di rivoluzionari come «il fratello del noto rivoluzionario A.I. Uljanov», vedi Kutsentov, *Deiateli,* cit.,pp. 116-118.

[45] G. Krasin, *op. cit.,* p. 187.

[46] Kutsentov, *op. cit.,* p. 120; G. Kržižanovskij, in *O Vladimire Il'ice. Sbornik statei i vospominaii,* 1933, pp. 39-40.

[47] Kutsentov, *op. cit.,* p. 119; Sil'vin, *op. cit.,* pp. 48-49, 103-105; E. Radčenko, *op. cit.,* p. 90.

[48] Mel'nikov, *Radčenko,* cit., p. 201, sulla base di nuovo materiale d'archivio.

[49] Vedi il commento della funzione centrale di Radčenko in Mel'nikov, *Khranitel',* cit., pp. 102-110, che suggerisce pure l'ipotesi che Arkadj Kremer, che litigò con Radčenko sul termine, sia stato il vero responsabile del suo inserimento nella sigla. Il documento fu pubblicato dalla stampa del Bund; e la presenza di questi due alle riunioni e la loro fitta attività a contatto con l'ambiente operaio fa di ciascuno un padrino più probabile di Struve in merito a questa aggiunta (su Struve invece non ha dubbi R. Pipes, che gli attribuisce la paternità dell'inserimento senza però avanzare ragionamenti o prove a conforto della tesi: *Struve. Liberal on the Left, 1870-1905,* Cambridge (Mass.), 1970, p. 193). Per una trattazione dettagliata di questo sottovalutato congresso (che comunque non chiarisce fino in fondo la questione), vedi gli articoli di I. Mošinskij e E. Gurvich in «Katorga i Ssjlka», 1928, n. 40. Quella di Partito Operaio Socialdemocratico Russo rimase la denominazione ufficiale fino a dopo la rivoluzione bolscevica.

L'iniziale orientamento proletario del Posdr (se non proprio l'inserimento del termine «operaio») quasi certamente deve qualcosa ai socialdemocratici di Kiev e al loro dirigente, il calderaio Juvenalj Mel'nikov. Vedi B. Eidel'man, K. *Istorii vozniknoveniia rossiiskoi sotsial demokratičeskoi rabočei partii,* in «Proletarskaia Revoliutsiia», 1921, n. 1, pp. 20-65. I Kieviani organizzarono un congresso in proprio nel marzo 1897 *(ibidem,* pp. 31-33) e il ruolo da loro svolto nella conferenza di Minsk del 1898 sarebbe ben più noto se la maggior parte di loro non fosse stata arrestata nel marzo dello stesso anno: Mel'nikov morì nel 1899, e il volume collettaneo dei Kieviani, *Rabočee delo v Rossii,* scomparve senza mai essere stato pubblicato *(ibidem,* pp. 49-51). Mel'nikov, che probabilmente uscì radicalizzato dai contatti avuti con gli studenti presso la succursale di Kharkov dell'Istituto di Tecnologia di Pietroburgo, riassume in una frase il loro economicismo che sarebbe suonato ad anatema per i successivi storici leninizzanti: «Meglio elevare le masse di un pollice che portare un uomo al secondo piano» *(ibidem,* p. 29).

[50] Volin, *Istoriografiia,* cit., pp. 8-9.

[51] *Za piatočok, za kipiatok.* Questa versione ufficiale elaborata da D. Kutsentov (in *Ocerki istorii Leningradskoi organizatsii KPSS. Ch.I, 1883-oktiabr' 1917,* Leningrad, 1962, p. 51) attinge a materiale d'archivio inattingibile per il comune studioso sovietico (e ancor meno per lo studioso straniero); ma non è documentato con soddisfacente precisione e si sforza di attribuire a Lenin retroattivamente un ruolo di dirigenza e di prossimità alla classe operaia.

L'uso incredibilmente frammentario della testimonianza inedita di V. Solodilov (in Mel'nikov, *Khranitel',* cit., p. 90) attribuisce a Radčenko la tesi che il movimento russo dovesse correggere non solo il tradeunionismo inglese, ma anche la socialdemocrazia tedesca, fondendo la lotta di classe del proletariato con la lotta politica contro l'autocrazia.

[52] Questa distinzione risale a Plekhanov, 1892 (Akimov, *op. cit.,* p. 17).

[53] Getzler, *op. cit.,* p. 79. Martov ridiede vita al tema buonarrotiano di vilipendio

nei confronti di Lafayette come il borghese che cerca di «contenere gli ulteriori sviluppi della rivoluzione»: vedi la sua recensione (su «Zizn», sett. 1900, pp. 358-362) di Vasilj Jakovlev, *Markiz Lafaiet (deiatel' trekh revoliutsii),* 1889, citato in Getzler, *op. cit.,* pp. 42-43.

[54] Dan, *op. cit.,* p. 229.

[55] Lenin, *Che fare?* (1902), in *Opere scelte,* cit., vol. I, p. 377.

[56] *Ibidem,* p. 383.

[57] Sil'vin, *op. cit.,* pp. 238-240.

[58] Una conclusione che si può inferire dal materiale contenuto in I. Radčenko, *op. cit.,* pp. 183-184 *(Perepiska Lenina i redaktsii «Iskra»,* cit., vol. III, p. 711); e dalla testimonianza di E. Radčenko secondo cui Lenin visitava l'appartamento efficacemente mimetizzato di Radčenko a Pskov «quasi ogni giorno» *(ibidem,* p. 91).

[59] La sua corrispondenza dall'«Iskra» chiarisce come ella lavorasse a Kharkov oltre che a Poltava *(Perepiska,* cit., vol. I, pp. 57-58, 70).

[60] A. Wildman, *Lenin's Battle with Kustamichestvo: The Iskra Organization in Russia,* in «Slavic Review», sett. 1964, p. 489; *Perepiska,* cit., vol. III, p. 711; e A. Mel'nikov, *Organizator sovetskoi torjianoi promyslennosti. K 90-letiiu so dnia roždeniia* I.I. Radčenko, in «Torfianaia Promjšlennost'», 1964, n. 8, p, 25.

[61] R. Obolenskaia, *Propaganda i agitatsiia v period stami «Iskrj»,* in «Starj Bol'ševik», mag.-giu. 1933, in partic, pp. 123-132.

[62] *Doklad organizatsü «Iskrj» II s'ezdu RSDRP v 1903 g.,* in «Proletarskaia Revoliutsiia», 1928, n. 1, pp. 147-167, e in partie, pp. 148, 154.

[63] Si firmò N. Lenin per la prima volta in un articolo scritto per la sua rivista teorica, «Zaria»: *Gg. «Kritìki» v agramom voprose,* n. 2-3, in *Sobranie,* vol. V, 1967, pp. 99-156 (completato proprio mentre stava finendo il *Che fare?).*

[64] Lenin sottolineava la differenza fra un «articolo» dall'accozzaglia di «pensieri e mezze frasi» dei giornalisti borghesi: vedi P. Karasev, *Iz nabliudenìi nad kompozitsiei leninskikh statei,* in *Problemi žanrov v zurnalistike,* Leningrad, 1968, pp. 5-6. Quando gli fu chiesto più tardi, Lenin precisò formalmente la sua occupazione come «giornalista» o «*littérateur*» (quest'ultimo nella sua forma russa di *literator* era sinonimo fin dai tempi di Belinskij di «giornalismo ideologico») vedi V. Karpinski, *Lénine rédacteur,* in *Lénine tel qu'il fut. Souvenirs des contemporains,* Moskwa, 1958, p. 382.

[65] Lenin, *Che fare?,* in *Opere scelte,* cit., p. 383.

[66] Mel'nikov, *Leninets,* cit., pp. 205-206; E. Radčenko, *op. cit.,* p. 92.

[67] Kržižanovskij, *op. cit.,* pp. 14-15; Lenin, *Che fare?,* cit.

[68] Kržižanovskij, *op. cit.,* pp. 16-17; Krasin, *op. cit.,* pp. 261, 271-72, 195, 200, e (sulla fase tedesca), p. 233.

[69] Krasin, *op. cit.,* p. 257.

[70] Kržižanovskij divenne il fondatore sia della Commissione Bolscevica per l'Elettrificazione (Goelro) sia dell'organismo che succedette a questa, la Commissione di Pianificazione Statale (Gosplan). Krasin divenne commissario del popolo per l'industria e il commercio e poi per i trasporti. Ivan Radčenko, che aveva

collaborato con Klasson per la messa in opera della prima centrale elettrica a torba presso Noginsk nel 1912, divenne capo del direttivo per l'approvvigionamento carbonifero: vedi Mel'nikov, *Organizator,* cit., pp. 25-26.

Sebbene costretto in carcere o all'esilio per la maggior parte del suo ultimo decennio di vita (morì nel 1911), Stepan Radčenko sfruttò un breve periodo di amnistia durante la rivoluzione del 1905 per fornire una pistola a suo fratello Leontj a Mosca e per accompagnare un altro suo fratello, Jury, a Vologda perché apprendesse dai compagni ivi esiliati tecniche rivoluzionarie. Dopo la morte di Stepan, Jury fu arrestato quando venne scoperto un lungo studio marxista dello stesso Stepan celato nel doppiofondo di un baule requisito e messo all'asta per pagare i suoi debiti. Questo lavoro non è sopravvissuto, e di conseguenza il primo *apparatiik* non lascia nessuna testimonianza scritta dietro di lui: vedi I. Radčenko, *op. cit.,* pp. 183-186.

[71] Per quanto strano possa sembrare, non esiste ancora una biografia esaustiva, seria, di Lenin. Il numero immenso di studi sovietici sull'argomento non fanno altro che provvedere un vasto bagaglio di informazioni in un contesto profondamente agiografico e completamente privo di qualsiasi senso analitico, e tanto meno critico. La letteratura su Lenin in Urss assomiglia piuttosto alla letteratura cristiana su Gesù Cristo prima che la critica moderna basata sulla Bibbia cominciasse a porre fondamentali questioni di testo e di interpretazione. La «indagine sul Lenin storico» non è ancora ammissibile per coloro che detengono le chiavi d'accesso alla documentazione relativa. Un recente recensore occidentale dell'attuale capo-agiografo sovietico vede Lenin trattato non come attore storico, bensì come «figura», come cifra di raccordo e convalidazione fra un evento e l'altro, e rappresentante ogni volta «il fine imminente del corso degli avvenimenti»: A. Kimball, *I.I. Mints and the Representation of Reality in History,* in «Slavic Review», dic. 1976, p. 716.

Materiale scarsamente utilizzato in precedenza viene incorporato in Fischer, *Lenin,* cit., la miglior panoramica biografica esistente; ma dovrebbe essere affiancato (specialmente per il periodo iniziale) da Ulam, *Bolsheviks,* cit.; Shukman, *Lenin,* cit.; e D. Treadgold, *Lenin and His Rivals,* New York, 1955. Vedi anche R. Theen, *Lenin, Genesis and Development of a Revolutionary,* Philadelphia, 1973; B. Wolfe, *Three Who Made a Revolution,* New York, 1948; trad, it., *I tre artefici della rivoluzione, Lenin, Trotzky, Stalin,* Firenze, La Nuova Italia, 1953; e dello stesso autore, *An Ideology in Power,* New York, 1969; L. Schapiro e P. Reddaway (a cura di), *Lenin: the Man, the Theorist, the Leader: a Reppraisal,* New York, 1967; e la bibliografia dei materiali disponibili in lingue occidentali di G. Heltai, *Books on Lenin,* 1969.

Un nuovo ambizioso tentativo di dimostrare che l'ideologia sia la caratteristica fondamentale del leninismo, l'adempimento di una tradizione «gnostica» rivoluzionaria, è quello di A. Besançon, *Les origines intellectuelles du léninisme,* 1977: «Lenin non sa ciò in cui crede: crede in ciò che sa» (p. 15).

[72] Citato da S. Utečin nella sua intr. all'ed. Oxford, 1963, del *Che fare?* di Lenin: *What Is To Be Done?,* Oxford, 1963, p. 20.

[73] *ibidem,* p. 177; trad. it. cit., p. 371-372.

[74] *Che cosa significa «libertà di critica»?,* in *Opere* cit., p. 249.

[75] *Ibidem.*

[76] I due più importanti scritti teorici leniniani redatti subito dopo la presa

del potere furono *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky* (autunno 1918), ed *Estremismo, malattia infantile del comunismo* (scritto e pubblicato nella primavera del 1920; divulgato per la prima volta durante il fondamentale Secondo Congresso della Terza Internazionale nel luglio dello stesso anno).

Uno dei successi più brillanti nella sua campagna polemica prebellica contro sia i «liquidatori di destra» (menscevichi) sia i «liquidatori di sinistra» (la fazione bolscevica di Bogdanov, spesso predominante all'interno della stessa Russia) consistette nel ridicolizzare e collegare l'un con l'altro i «Cercatori di Dio» autenticamente cristiani e conservatori con gli anti-religiosi e ultra-rivoluzionari «Costruttori di Dio»: vedi J. Scherrer, «*Ein gelber und ein blauer Teufel». Zur Entstehung der Begriffe «Bogrostoitel'stvo» und «Rogoiskatel'stvo»,* in «Forschungen zur osteuropäischen Geschichte», XXV (1978), pp. 219-229. Un ulteriore esempio di ingenuità polemica di Lenin fu il suo collegare l'insistenza dei bolscevichi di sinistra sulla necessità di richiamare i deputati eletti alla duma («richiamismo», *otzovism)* con la loro insistenza per costruire una nuova cultura proletaria in seno alla classe operaia stessa («Costruttori di Dio»: *bojotsroitel'stvo)* nel presunto peccato di «richiamismo di Dio»: *bozestvennij otzovism.*

77 Isaiah Berlin l'ha definita «dialettica artificiosa» di alternanza programmata di concessioni e terrore, e l'ha indicata come specifico contributo di Stalin alla politica del ventesimo secolo. Vedi O. Utis, *Generalissimo Stalin and the Art of Government,* in «Foreign Affairs», gen. 1952, pp. 197-214.

78 Lettera del 24 giu. 1852, in *Che fare?,* cit., p. 246.

79 O. Znamenskij e V. Šiškin, *Lenin, revoliutsionnoe dvizenie i parlamentarizm*, Leningrad, 1977, pp. 17 ss. Forse a causa di paure destate dalle idee «eurocomuniste», questo libro sceglie una linea antagonista rispetto alla possibilità di accomodamento del leninismo e forme democratiche.

80 *Ibidem,* pp. 22-25.

81 Lenin, *Che fare?,* cit.

82 *Ibidem.*

83 *Zadaii revoliutsionnoi molodezi,* in «Student», sett. 1903; *Polnoe Sobranie,* vol. VII, p. 355. Vedi anche P. Gusiatnikov, *Bor'ba V.I. Lenina, iskrovtsev za revoliutsionno-demokratičeskoe studenčestvo (1901-1903 gg.),* in «Voprosj Istorii KPSS», 1969, n. 1, pp. 30-37.

84 *Sotsial Demokratiia i revoliutsionnoe dvizenie krestinastva,* in *Polnoe Sobranie,* vol. IX, pp. 409-410.

85 R. McNeal (a cura di), *Resolutions and Decisions of the Communist Party of the Soviet Union,* Toronto, 1974, p. 63; Comparare lo specifico rifiuto menscevico dell'«uso del terrore nelle campagne» (*ibidem,* p. 78).

86 Lenin, *Due tattiche della socialdemocrazia russa,* in *Opere scelte,* cit., vol. I, p. 608.

87 *Resolutions,* cit., p. 94. Il termine è di origine menscevica (*ibidem*, pp. 82-83).

88 Lenin, *Sotsializm i religiia,* in «Novaia Zizn'», 3 dic. 1905; trad. it. *Socialismo e religione,* in *Opere scelte,* cit., p. 676. B. Borciurwik, *Lenin and Religion,* in Schapiro e Reddaway (a cura di), *Lenin,* cit., p. 113.

[89] Sulla lotta di Lenin con il principale sostenitore di una cultura specificamente proletaria e di una sorta di religione proletaria, vedi D. Grille, *Lenins Rivale: Bogdanov und seine Philosophie,* Köln, 1966; e A. Yassour, *Bogdanov et son oeuvre,* in «Cahiers du Monde Russe et Soviétique», ott.-dic. 1969, per una cospicua bibliografia. I primi materiali che alimenteranno la futura opera di J. Scherrer sulla lotta dei «bolscevichi di sinistra» di Bogdanov contro Lenin (e contro ciò che essi per primi definirono come «leninismo») sono in *Gor'kij, Bogdanov, Lenin. Neue Quellen zur ideologischen Krise in der bolschewistischen Fraktion (1908-1910),* in «Cahiers du Monde Russe et Soviétique», ott.-dic. 1978, pp. 321-34.

[90] Vedi il suo *I compiti della socialdemocrazia rivoluzionaria nella guerra europea,* in *Opere,* cit. vol. II, p. 303 e i manifesti delle conferenze internazionali a Zimmerwald nel 1915 e a Kienthal nel 1916 (H. Gruber, *International Communism in the Era of Lenin,* Ithaca, 1967, pp. 53-80).

[91] Lenin, *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo,* scritto nel 1916, pubblicato per la prima volta in russo dopo il rientro dell'autore nel 1917 in *Opere,* cit. vol. II, p. 451. Per un breve commento vedi M. Holdsworth, *Lenin's «Imperialism» in Retrospect,* in *Essays in Honour of E H. Carr,* cit., pp. 341-351. Per maggiori particolari, J. Freymond, *Lénine et l'impérialisme,* Lausanne, 1951.

[92] Metafore usate da Lenin durante la rivoluzione del 1905 e commentate in Znamenskij, *op. cit.,* pp. 67-69.

[93] Lenin, *Gosudarstvo i revoliutsiia,* in *Polnoe Sobranie,* vol. XXXIII p. 48; trad, it. *Stato e rivoluzione,* in *Opere,* cit., vol IV, p. 233.

[94] *Ibidem.*

[95] M. Pierre dimostra che la frase e il concetto di «rivoluzione permanente *(permanentnaia)»,* in «Revoliutsionnaia Rossiia», primo lug. 1905, fossero di fatto impiegati dal leader Sr M. Gots ancor prima di Parvus e Trockij: *The Socialist Revolutionaries on «Permanent Revolution»,* in «Soviet Studies», gen. 1973, pp. 411-413.

[96] Radek è l'eroe del romanzo dell'amico di Mačajski Stefan Zeromski, *Syzyfowe Prace;* vedi D'Agostino, *Marxism,* cit., p. 114, e per una biografia, W. Lemer, *Karl Radek. The Last Internationalist,* Stanford, 1970.

[97] I. Deutscher, *The Prophet Armed,* New York/London, 1954, pp. 254-262; trad. it. *Il profeta armato, Trockij (1879-1921),* Milano, Longanesi, 1979.

[98] Per la struttura basilare, vedi F. Zuckerman, *Vladimir Burtsev and the Tsarist Political Police in Conflict, 1907-14,* in «Journal of Contemporary History», gen. 1977, p. 215 nota 11. Per la storia e molti più particolari, vedi la tesi di laurea inedita di Zuckerman, *The Russian Political Police at Home and Abroad (1880-1917): Its Structure, Functions and Methods and Its Struggle with the Organized Opposition,* New York University, 1973, pp. 1-92 - dove l'autore sfrutta gli inestimabili archivi dell'a*gentura* di Parigi, ora presso la Hoover Institution a Stanford. Un altro lavoro inedito indicato da L. Gerson *(The Secret Polke in Lenin's Russia,* Philadelphia, 1976, p. 325) come «Schema di una tesi di laurea in filosofia» alla Columbia, 1957, è E. Hollis, *Polke Systems of Imperiai and Soviet Russia.* Per un resoconto molto descrittivo, vedi R. Hingley, *The Russian Secret Polke: Muscovite, Imperial Russian and Soviet Political Security Operations 1565-1970,* pp. 69-116. Vedi anche l'imminente tesi di laurea presso l'università di Tel Aviv di N.

Schleifmann, *The Role and Influence of Agents Provocateurs in the Russian Revolutionary Movement: 1902-17.*

[99] Zuckerman, *Police,* cit., pp. 5, 8, 19, 25, 39, 44-46; e anche *Burtsev,* cit., p. 215 nota 11.

[100] H. Seton-Watson, *The Russian Empire, 1801-1917,* Oxford, 1967, p. 464; trad. it. *Storia dell'impero russo, (1801-1917),* Torino, Einaudi, 1971.

[101] E. Bramstedt, *Dictatorship and Political Police; The Techniques of Control by Fear,* New York, 1945, il cap. *The Political Police under Napoleon III,* pp. 35-49.

[102] Zuckerman, *Police,* cit., p. 64. Sembra che la collaborazione con la polizia tedesca fosse concentrata soprattutto sulla consegna degli individui sospetti (argomento trattato dal poeta e critico socialdemocratico Karl Frohme, *Politische Polizei und Justiz im monarchistischen Deutschland,* Hamburg, 1926), sebbene i rapporti si infittissero con la fondazione dell'*agentura* berlinese nel 1893.

[103] Zuckerman, *Polke,* cit., pp. 80 ss,, per questo e altri nomi adottati dai rivoluzionari. Fra la valanga di giornali radicali che videro la luce durante la rivoluzione del 1905, ci fu uno «Skorpion» - oltre a un «Vampir» (Vampiro), «Pulemet» (mitragliatrice), «Jad» (veleno), ecc. Sono tutti consultabili presso la Wisconsin Library (vedi la nota di A. Senn, in «Cahiers du Monde Russe et Soviétique», ott.-dic. 1978, p. 447).

[104] Degaev prese il volo e iniziò una nuova vita rispettabile come amabile professor Alexander Pell in una serie di università americane, da quella del South Dakota a Bryn Mawr: vedi Jarmolinskij, *Road,* cit., pp. 317-323.

[105] R. Gaucher, *The Terrorists from Tsarist Russia to the O.A.S.,* London, 1968, p. 36, che attinge a Victor Serge, *Les Coulisses d'une sûreté générale. Ce que toute révolutionnaire devait savoir sur la répression,* 1935, pp. 49-50.

[106] Zuckerman, *Police,* cit., pp. 62-63, e anche p. 85 sui collegamenti sinottici.

[107] Gaucher, *op. cit.,* p. 43, e l'intero paragrafo *Okhrana vs. Terrorism, ibidem,* pp. 28-56.

[108] Men'ščikov, *Okhrana,* vol. III, 1932, p. 40: per i diversi tipi di agente, pp. 40 ss. e anche 56. I *mamočki okhrankoi* erano anche chiamati *babuški provokatsii,* cfr. *ibidem,* pp. 118 ss. Gli ultimi due volumi dell'inestimabile lavoro di Men'ščikov (NY), arricchiscono sostanziosamente il quadro tratteggiato da Zuckerman, il quale erroneamente sostiene che non fu più pubblicato nulla dopo la prima parte del lavoro, uscita nel 1914 (cfr. *Police,* cit., p. 69, nota 103).

[109] Men'ščikov, *Okhrana,* vol. I, pp, 20-25. Per due diverse indagini sull'importante movimento di Zubatov, vedi D. Pospielovskij, *Russian Police Trade Unionism, Experiment or Provocation?*, London, 1971; e J. Schneiderman, *Sergei Zubatov and Revolutionary Marxism. The Struggle for the Working Class in Tsarist Russia,* Ithaca/London, 1976.

[110] Schneiderman, *op. cit.,* pp. 105 ss.; Pospielovskij, *op. cit.,* pp. 98 ss. Su di un argomento così particolare e delicato come Zubatov e il «socialismo di polizia» si possono trovare solo riferimenti indiretti negli studi sovietici: vedi V. Sviatlovskij, *Istoriia professional'nogo dvizeniia v Rossii,* Leningrad, 1925; V. Novikov, *Leniskaia «Iskra» v bor'be s zubatovščinoi,* in «Voprosj Istorii», 1974, n. 8, pp. 24-35; e I. Ionov, *Zuhatovščina i Moskovskie rabočie v 1905 g.,* in «Vestnik Moskovskogo Universiteta», 1976, n. 3, pp. 54-68. Le attività di Zubatov negli anni

novanta, trascurate in questi resoconti, sono invece ben descritte dal suo seguace nell'Okhrana moscovita, Men'ščikov, *Okhrana,* vol. I, cit., pp, 199-200, 339-348, 428 nota 8.

111 Novikov, *op. cit.,* pp. 31-33.

112 W. Sablinskij, *The Road to Bloody Sunday: Father Gapon and the St. Petersburg Massacre of 1905,* Princeton, 1976.

113 S. Harcave, *The Russian Revolution of 1905,* New York, 1970, pp. 81, 69, testo della petizione, pp. 285-292.

114 Hingley, *op. cit.,* p. 95; *Leninskij Sboenik,* vol. III, pp. 123-126, vol. V, p. 590. L'oscillazione di Rutenberg fra Destra e Sinistra segui l'andamento di quella di Boris Savinkov, il suo collaboratore nel gruppo *Sotsialist* del 1900 con il quale Lenin aveva istruito Radčenko di prendere contatti proprio quell'anno. Savinkov divenne un terrorista Sr ma poi scrisse due romanzi di denuncia del terrorismo stesso *(Il cavallo pallido,* 1909; e *La storia di quello che non c'è,* 1913) e raggiunse Kornilov nella sollevazione di destra contro il governo provvisorio di Kerenskij. Il delegato di Lenin per i rapporti con Gapon era Ivan Radcenko.

115 Stima in Crook, *op. cit.,* p. 161; particolari in Harcave, *op. cit.,* pp. 98-135.

116 M. Gordon, *Workers Before and After Lenin,* New York, 1941, p. 3. Vedi anche Harcave, *op. cit.,* pp. 150-154; O. Anweiler, *The Soviets.* The Russian Workers, *Peasants and Soldiers Councils, 1905-1921,* New York, 1974; trad. it. *Storia dei soviet. I consigli di fabbrica in Urss (1905-1921),* Bari, Laterza, 1973; il resoconto di un vecchio bolscevico, F. Samoilov, *Pervj sovet raboiikh deputatov,* Leningrad, 1931; A. Sipulina e Ju. Jakobson, *Ivanovo-Voznesenskij sovet rabočikh deputatov 1905 goda,* in «Voprosj Istorii», feb. 1977, pp. 38-55; e W. Gard, *The Party and the Proletariat in Ivanovo-Voznesensk,* 1905, in *Russian History,* vol. II, parte 2, 1975, pp. 101-123.

117 Materiale finora inedito su M. Afanas'ev in Ionov, *op. cit.,* p. 60.

118 Novikov, *op. cit.,* pp. 25-27.

119 Ionov, *op. cit.,* pp. 64-65, convalida essenzialmente la conclusione di S. Schwartz, *The Russian Revolution of 1905: The Workers Movement and the Formation of Bolshevism and Menshevism,* Chicago, 1967 (altrove deriso dalla Sipulina e da altri studiosi sovietici), secondo cui tutte le organizzazioni operaie di massa fino all'ott. 1905 furono dominate da richieste puramente economiche.

120 Sipulina, *op. cit.,* pp, 65 ss.

121 Citato da un opuscolo di un «gruppo del comitato settentrionale del Partito Operaio Socialdemocratico Russo», in Samoilov, *op. cit.,* pp. 42, 93.

122 Deutscher, *Prophet,* cit., pp. 125 ss. Noto in precedenza come «commissione di sciopero» o «comitato operaio», il gruppo di Pietroburgo è stato probabilmente il primo a chiamarsi «soviet»: vedi L. Petrova, *Peterburgskij sovet rabočikh deputatov,* in «Voprosj Istorii», 1955, n. 11, p. 26. L'insistenza della Sipulina e di altri studiosi sulla paternità di Ivanovo può riflettere il fatto della maggiore componente bolscevica. Altri lavori che indicano l'origine in Pietroburgo sono L. Kleinbort, *Pervj sovet rabočikh deputatov,* Petrograd, 1917; e l'opera del 1925 di L. Gorin citata e criticata in Samoilov e Sipulina.

123 O. Anweiler, citato in R. McNeal, *Russia in Transition, 1905-1914,*

New York, 1970, p. 18.

124 Trockij, *Stalin,* New York, 1946, p. 96; trad. it. *Stalin,* Milano, Garzanti, 1962. I. Deutscher, *Stalin: A Politicai Biography,* New York, 1949, p. 87, e anche pp. 84-91; trad. it. *Stalin,* Milano, Longanesi, 1969. Per gli scritti di Lenin di questo periodo sulla «guerra partigiana» e l'organizzazione di *druzinj,* particolari unità combattenti socialdemocratiche con gli ufficiali eletti al loro interno (unità da 3 a 75 membri), vedi L. Senčakova, *Boevaia rat' revoliutsii. Očerk o boevjkh organizatsiiakh RSDRP i raboiikh druzinakh 1905-1907 gg.,* 1975, in particolare, pp. 34 ss.

Per le attività dei «fratelli della foresta», che condussero la guerriglia nell'area del Baltico dopo la sconfitta di dicembre, vedi N. Burenin, *Liudi bol'sevistskogo podpol'ia,* 1958, pp. 60-62.

125 La documentazione in E. Smith, *The Young Stalin,* New York, 1967; trad. it. *Stalin giovane*, Milano, Garzanti, 1968 indica la probabilità di connessioni del genere — almeno dall'epoca della sua misteriosa sopravvivenza alle retate dell'Okhrana a Tbilisi nel 1901 — anche se le particolari ipotesi di questo autore sull'estensione di questi rapporti sembra puramente pretestuosa. Già in precedenza Isaac Don Levine, George Kennan, e altri avevano sostenuto un rapporto Stalin-Okhrana; e un importante storico sovietico mi ha confermato durante l'era Khruščev che le loro ricerche (di Levine, Kennan, ecc.) erano «corrette nella sostanza ma non nei particolari)». Roy Medvedev, *Let History Judge: the Origins and Consequences of Stalinism,* New York, 1971, pp. 315-324; trad. it. *Lo stalinismo,* Milano, Mondadori, 1977 offre un commento affascinante, anche se scettico, su queste teorie, insieme con altre voci e teorie interne all'Urss sempre circa le possibili connessioni di Stalin con la polizia segreta zarista. Tutto il suo materiale e il paragone finale fra Stalin e Azev sollevano dubbi sulla sua stessa conclusione secondo cui «Stalin non servì la polizia segreta zarista» (*ibidem,* p. 323); e l'autore sembra ancor meno sicuro nel suo più recente, *New Pages Prom the Political Biography of Stalin,* in R. Tucker, (a cura di), *Stalinism,* New York, 1977, pp. 199-201. Tucker dimostra l'inesistenza di prove sicure circa queste pretese connessioni, ed è scettico riguardo la tesi di Smith, sebbene poi non prenda impegni pro o contro *(Stalin as Revolutionary 1874-1929,* New York, 1973, pp. 108-114; trad. it. *Stalin il rivoluzionario,* Milano, Feltrinelli, 1977).

126 Zuckerman, *Polke,* cit., p. 88.

127 *Ibidem,* pp. 614-615.

128 Fischer, *Lenin* cit., pp. 81-84, elenca le molte domande lasciate senza risposta circa i rapporti fra Lenin e Malinovskij; vedi anche D. Anin, *Lenin and Malinovsky,* in «Survey», autunno 1975, pp. 145-156; e R. Elwood, *Roman Malinovsky: A Life without a Cause,* Newtonville, 1977.

129 Come sostenuto, per esempio, nel poco convincente e anti-semita articolo pubblicato sotto lo pseudonimo di Salluste, *Lénine Agent de TOkhrana,* in «Revue de Paris», 15 die. 1927, pp. 806-826.

130 Zuckerman, *op. cit.,* p. 654; S. Oppenheim, *The Making of a Right Communist - A.l. Rykov to 1917,* in «Slavic Review», sett. 1977, p. 438. Unificatore da sempre, Rykov aveva iniziato la propria carriera formando un comitato unico congiunto di Sr e socialdemocratici a Saratov nel 1901 *(ibidem,* p. 422).

131 H. Shukman, *Lenin and the Russian Revolution,* London, 1966, p. 138. «Pravda», che Stalin fondò a Pietroburgo nel 1912, mutuò il suo titolo dal

foglio pubblicato fin dal 1905 a Vienna da menscevichi ucraini, e che nel 1908 si sviluppò ulteriormente sotto la direzione di Trockij: Deutscher, *Prophet,* cit., pp. 191-199. La polizia «smascherò» Cernomazov nel 1914 in una mossa tesa a coprire Malinovskij.

132 Zilli, *op. cit.,* pp. 445-464; e per le idee iniziali di Geršuni, *ibidem,* pp. 298-303, Vedi anche Geršuni, *Terrorističeskj element v nasei programme,* in «Revoliutsionnaia Rossiia», giu. 1902, pp. 2-5; e per la prima fase di sviluppo Sr. Spiridovic, *op. cit.,* pp. 149-167.

133 Zuckerman, *Police,* cit., p. 88. Materiali fondamentali su Azev si trovano in Gaucher, *op. cit.,* pp. 57-70; Men'ščikov, *Okhrana,* vol. III, pp. 5-33; B. Nikolaevskij, *Aseff, The Spy - Russian Terrorist and Police Stool,* New York, 1934.

134 Nikolaevskij, *Aseff,* cit., pp. 29-30.

135 Avrich, *Anarchists,* cit., pp. 40-71 su questa profusione di terrore, bombe e violenza suicida scatenata da *beznačal'tsij* e *bezmotivniki;* e *ibidem,* pp. 105-106 sul *neprimirmje.*

136 Gaucher, *Terrorists,* cit., p. 52.

137 *Ibidem,* pp. 52-53; Avrich, *op. cit.,* p. 64.

138 Secondo G. Tokmakoff, *Stolypin's Assassin,* in «Slavic Review», giu. 1965, p. 314; anche Avrich, *op. cit.,* p. 55 nota 61. La natura puramente individuale degli assassinii politici più importanti, come quello del presidente Garfield nel 1881 (A. Robertson, *Murder Most Foul,* in «American Heritage», lug. 1964, pp. 90-104) nulla toglie al carattere imitativo del gesto (cioè come eco dell'assassinio dello zar Alessandro II all'inizio dello stesso anno).

139 Vedi O. Radkey, *The Election to the Russian Constituent Assembly of 1917,* Cambridge (Mass.), 1950, pp. 16-17; e anche la storia di Radkey del partito Sr, *The Agrarian Foes of Bolshevism,* New York, 1958; e, dello stesso autre, *The Sickle Under the Hammer,* New York, 1963.

140 Merežkovskij, *Józef Pilsudski,* London, 1921; e anche (con Hippius e altri) *Das Reich des Antichrist: Russland und der Bolschewismus,* München, 1922.

141 *Taina trekh,* Praha, 1925; e commento in B. Rosenthal, *D.S. Merezhkovsky and the Silver Age: The Development of a Revolutionary Mentality,* 'S-Gravenhage, 1975, pp. 216-223, e in partic, p. 221; cfr. anche *La rivoluzione religiosa,* ed. ingl. pp. 163-195, per l'apocalitticismo che prese il via con il suo *L'Anticristo s'avvicina* del 1906: in partic, p. 165 nota 9 per lo schema di cerchi concentrici di tre membri di Hippius.

142 Avrich, *Anarchists,* cit., p. 64.

143 Dzeržinskij, *Prison Diary and Letters,* Moskwa, 1959, p. 20; Gerson, *op. cit.,* p. 13.

144 Citato da A. Khatskevič, *Soldat velikikh boeo: Žizn' i deiatel'nost' F.E. Dzežinskogo,* Minsk, 1961, p. 98; Gerson, *op. cit.,* p. 12.

145 Stalin, *Works,* Moskwa, 1954, vol. VIII, pp. 203-204; Gerson, *op. cit.,* p. 266. Quando nell'ott. 1961 fu esumata dal mausoleo dove era stata posta a fianco della bara di Lenin, la salma di Stalin fu molto opportunamente tumulata nel muro del Cremlino vicino a quella di Dzeržinskij: vedi G. Leggett, *Lenin, Terror and the Political Police,* in «Survey», autunno 1975, p. 187.

[146] Citato da un rapporto segreto britannico inedito: vedi Gerson, *op. cit.,* p. 35.

[147] Questionario distribuito al X congresso del partito nel 1921, citato in N. Zubov, *F.E. Dzerzinskij: Biografiia,* 1965[2], p. 272; e Gerson, *op. cit.,* p. 267.

[148] Oltre a Aleksandr Solzenicyn, *Arcipelago Gulag,* Milano, Mondadori, 1975 vedi, sulle origini del sistema di campi di concentramento e lavoro forzato: D. Dallin e B. Nikoleavskij, *Forced Lahor in Soviet Russia,* New Haven, 1947; e S. Wolin e R. Slusser (a cura di), *The Soviet Secret Police,* New York, 1957.

[149] Zuckerman, *op. cit.,* p. 88.

# XVII

## II ruolo delle donne

La rivoluzione di Lenin del novembre 1917 fu scatenata contro un regime politico rivale che aveva provvisoriamente, e da breve tempo, instaurato la democrazia in Russia con la rivoluzione del marzo precedente. Inoltre, la rivoluzione sociale di Lenin fu destinata a rimanere circoscritta in un solo paese dopo la definitiva sconfitta del tentativo rivoluzionario in Germania nel gennaio del 1919.

La presenza di donne fu centrale sia per la vittoria di Pietroburgo sia per la sconfitta di Berlino. Le donne avevano guadagnato un posto importante nella tradizione rivoluzionaria solo molto lentamente; ma esse furono destinate ad assumere particolare preminenza in seno al movimento tedesco e ancor più in quello russo. La rivoluzione di marzo a Pietroburgo precipitò in seguito ad una manifestazione di massa per la Giornata Internazionale della donna; la sollevazione di gennaio a Berlino terminò con l'assassinio della sola personalità rivoluzionaria di quel periodo in grado di competere con Lenin: Rosa Luxemburg.

Proprio come a Bruxelles nell'agosto del 1830, così a Pietroburgo nel marzo del 1917 una festa popolare sorti conseguenze inaspettate. Proprio come nel 1830 una rappresentazione d'opera aveva scatenato una rivoluzione nazionale; così nel 1917 una manifestazione essenzialmente apolitica di donne diede il via a una sequenza di eventi che portò alla rivoluzione sociale. In entrambi i casi ci fu una sorta di logica immanente. Come abbiamo visto, il melodramma

romantico era il simbolo e lo stimolo viscerale della causa della rivoluzione nazionale. La causa delle donne, invece, era legata con lo stesso grado d'intensità alla tradizione concorrente e più razionale — la tradizione della rivoluzione sociale.

Per un capitolo finale sulla storia di rivoluzionari senza potere può dunque risultare appropriato rivolgerci alle donne, un gruppo sociale ampiamente emarginato a livello pubblico nell'Europa del diciannovesimo secolo. Pressoché ad ogni punto del periodo da noi preso in considerazione ci furono donne che semplicemente condivisero o ripresero le richieste di ordine economico e politico avanzate dagli uomini; altre si impegnarono esclusivamente nel tentativo di cambiare il ruolo sociale delle donne, che erano ancora soggette a ruoli fissi e subordinati in seno al sistema familiare patriarcale europeo. Il primo gruppo si limitò ad accettare più o meno passivamente il programma impostato dai rivoluzionari uomini; il secondo solo occasionalmente ed episodicamente giunse ad identificarsi con il movimento rivoluzionario ad ampia maggioranza maschile.

Quindi la nostra attenzione si incentrerà su di una terza categoria: le donne rivoluzionarie innovatrici, le donne-profeta che svolsero un ruolo originale e importante in seno al movimento rivoluzionario. Queste donne infusero spesso al movimento nel suo insieme una speciale aura di superiorità morale, derivante in parte dalla loro stessa esclusione dal potere. La loro critica della società europea tendeva ad essere particolarmente lungimirante, a puntare verso la rivoluzione sociale oltre le prospettive a breve termine. A volte, esse andarono oltre la critica sociale sconfinando in dimensioni inedite per il pensiero rivoluzionario — come quelle relative alla critica sessuale, culturale, psicologica. Dal momento che questi problemi sono per noi oggetto di rinnovato interesse e sono destinati ad impegnare come incognite anche il nostro futuro, questo sguardo retrospettivo finale sulle origini rivoluzionarie sarà incentrato proprio sulle donne.

## *Le francesi*

Come tanti altri fenomeni, anche la storia delle donne rivoluzionarie prende le mosse dal calderone della rivoluzione francese. I pensatori dell'Illuminismo si erano limitati a porre il quesito su quanto l'istruzione fosse in grado di migliorare la sorte delle donne[1]. Rousseau (in altri campi proto-rivoluzionario) fu il primo di una lunga serie di incalliti antifemministi in seno alla sinistra francese. Le donne svolsero ben pochi ruoli di primo piano nella rivoluzione americana o nelle prime fasi di quella francese, e tuttavia ben presto apparve in Francia un piccolo gruppo di femministe rivoluzionarie. Olympe de Gouges, «la gran sacerdotessa del femminismo»[2], stese (cercando di ottenere l'appoggio di Maria Antonietta) una *Dichiarazione dei diritti delle donne* a complemento della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo.* Mary Wollstonecraft rimproverò a Burke di rifiutare la rivoluzione francese, scrisse una *Difesa dei diritti delle donne,* e soggiornò con molta eccitazione nella Parigi rivoluzionaria del 1792. Come moglie dell'anarchico libertario William Godwin e madre della moglie del poeta ateo romantico Shelley, ella rappresentò una specie di matriarca della tradizione rivoluzionaria femminile nonostante la mancanza d'influenza da parte sua sia nella nativa Inghilterra sia in Scandinavia, dove riparò dopo aver lasciato la Francia rivoluzionaria[3].

Il Circolo Sociale di Bonneville fu pressoché l'unico a invocare l'eguaglianza assoluta per le donne, soprattutto tramite la sua notevole portavoce femminista, la baronessa olandese Etta Palm d'Adders[4]. L'unico pensatore che collegò una visione sociale radicale a idee rivoluzionarie circa il ruolo delle donne (nonché la speculazione sulle possibilità polimorfe dell'esperienza sessuale) fu, come abbiamo visto, un uomo: l'inventore del termine «comunismo», Restif de la Bretonne.

Ma lo spirito predominante dell'epoca rivoluzionaria francese fu quello de *Les Révolutions de Paris,* in cui si

consigliava alle donne di starsene chiuse in casa e di «rattoppare i calzoni ai nostri valorosi sanculotti»[5]. «Politicamente, alla fine della rivoluzione le donne erano messe peggio che all'inizio»[6]; e il nuovo assetto costituzionale del 1815 non portò alle donne nuovi diritti ad eccezione di quello d'eredità e del divorzio — quest'ultimo presto revocato da Luigi XVIII.

L'impronta e il lascito dell'era napoleonica furono fortemente maschilisti. C'era stata una sorta di lotta dietro le quinte in Francia fra il mondo femminile dei *salons* e quello maschile della *grande armée.* I più tenaci nemici interni di Napoleone furono donne: Mme. Helvétius, l'ultima delle regine dei salotti, nel *salon* della quale si riunivano gli *idéologues;* e Mme. de Staël, con il suo seguito di liberali romantici[7].

I rivoluzionari dell'era della Restaurazione nell'Europa continentale furono esclusivamente uomini: ridotte bande di ufficiali cadetti reduci dalle campagne napoleoniche e studenti che si univano insieme in confraternite di tipo massonico.

In Francia, invece, un femminismo autenticamente rivoluzionario divenne forza politica di primo piano fra le rivoluzioni del 1830 e del 1848. Il mondo della politica e del potere era ancora tutto maschile, ma l'avvento delle donne alla professione del giornalismo portò ad una maggiore attenzione ai problemi sociali e ad un nuovo anelito all'internazionalismo pacifista. Le donne aiutarono ad estendere gli orizzonti oltre le prospettive politiche spesso fin troppo ristrette delle prime cospirazioni, tutte maschili, fino ad un'ottica più ampia di trasformazione dell'umanità.

Gli ingegnosi sansimoniani inaugurarono questa tendenza proclamando che la rivoluzione sociale a venire sarebbe stata guidata da un messia donna. Disillusi dalla rivoluzione puramente politica del 1830 e dal fallimento del loro tentativo di istituire una nuova società a Parigi sotto «padre Enfantin» nel 1832 («l'anno del padre»), un cospicuo gruppo di sansimoniani proclamò il 1833 «anno della madre»,

autodefinendosi *Les compagnons de la Femme*[8], e partendo per l'Oriente alla ricerca della redentrice. Il loro capo, Barrault, si battezzò «San Pietro del Messia Donna», e scorse segni favorevoli e propiziatori nelle eruzioni vulcaniche, nell'apparizione della Cometa di Halley, e nella morte di Napoleone II (evidentemente, l'ultimo messia maschio possibile). Barrault indirizzò un appello *Alle donne ebraiche*, lodandole perché respingevano l'idea di un messia maschio e perché continuavano a generare, invece, i «banchieri dei re» e i «legami politici e industriali fra i popoli». Contro la sua convinzione che Israele potesse sfornare un messia donna, un altro sansimoniano indicò la presenza in India di dee più sensuali e un tipo di «divinità androgina» ben più interessante dell'«assolutismo maschile» ebraico[9].

C'era un nocciolo di profonda serietà in tutto ciò. L'idea della androginia (lo stato di Adamo prima della caduta) rappresentava l'unica condizione umana di autentica liberazione che era stata, fin da Boehme, una concezione centrale in seno alla tradizione occultista. La preoccupazione romantica del superamento dell'«alienazione» portava alcuni oltre la dimensione puramente sociale, fino ai problemi dell'alienazione basilare, biologica, di un sesso dall'altro. Nell'ultimo lavoro di Enfantin, *La vie eternelle,* del 1861[10], l'androginia era presentata sia come obiettivo dell'umanità sia come chiave per l'immortalità.

Fourier era convinto che il rinnovamento sociale richiedesse l'armonia di dodici passioni-base e di 810 «caratteri principali» creati dalla loro interazione. Anche coloro che non condividevano queste fantasie erano attratti dal suo concetto di liberazione totale e di soddisfazione delle passioni in falansteri culinari. L'emancipazione delle donne dai loro ruoli limitati, domestici, rappresentava un aspetto particolarmente piacevole di questo sistema; e pare che lo stesso termine «femminismo» sia stato introdotto da Fourier [11].

I sansimoniani sostenevano che l'uomo e la donna insieme *(le couple prêtre)* dovessero prendere il posto del singolo

individuo come unità base della società per garantire sia l'eguaglianza fra i due sessi sia la socievolezza[12]. Costruire un nuovo tipo di famiglia era per loro un prerequisito per il rinnovamento della società nel suo complesso. In seguito al fallimento della rivoluzione politica del 1830 nonché della loro massiccia campagna di propaganda del 1831, i sansimoniani radicali si convinsero che le donne potessero dare un apporto di liberazione non meno degli uomini. Fra le neo-adepte di questo ideale di creazione di una nuova «famiglia» ci fu una ragazza proletaria orfana, Suzanne Voilquin, che fondò (insieme con il marito, la sorella e il cognato) il giornale delle donne lavoratrici, «La Femme Libre». Poiché questo titolo inclinava al ridicolo, Suzanne lo cambiò subito in «La Femme de l'Avenir» e poi «La Femme Nouvelle, ou Tribune Libre des Femmes». Ma questi tentativi editoriali fallirono, proprio come il viaggio in Oriente alla ricerca del messia donna[13].

Retrospettivamente, il viaggio in Oriente potrebbe sembrare una fantasia comica, o una patetica imitazione della spedizione di Napoleone in Egitto. Esso condusse, tuttavia, i sansimoniani alla terra che avrebbe alla fine testimoniato di un'opera-simbolo della loro volontà di congiungere i popoli tramite i mari: il Canale di Suez. Inoltre, le loro peregrinazioni li condussero seppur indirettamente a una specie di messia femminile. Infatti, in rotta per l'Oriente, Barrault incontrò e converti alla nuova dottrina sansimoniana il venticinquenne Giuseppe Garibaldi, secondo ufficiale allora ancora del tutto sconosciuto [14]: Garibaldi era destinato a diventare non solo uno dei rivoluzionari di maggior successo del secolo — ma anche uno dei più profondamente dipendenti da una donna.

Nel 1839, dopo molti altri viaggi per mare e parecchi anni di pirateria rivoluzionaria lungo le coste dell'Uruguay e del Brasile, improvvisamente Garibaldi perse in una tempesta i suoi compagni italiani ritrovandosi da solo al largo delle coste brasiliane. Stando al suo stesso racconto, egli decise di trovarsi una donna come ultima speranza. Così, dopo aver scrutato la costa con il cannocchiale di bordo, scorse una creola magnifica

e statuaria, sbarcò, le disse «tu devi essere mia», e se la portò sulla nave[15]. Che questa versione corrisponda più o meno al vero, non c'è dubbio che Anita, la sua «amazzone brasiliana», lo salvò dalla disperazione. Per tutto il decennio seguente ella fu al suo fianco inseparabilmente, anche durante lunghi spostamenti a cavallo e negli scontri a fuoco più duri, finché non morì nel 1849 in fuga da Roma in seguito al crollo della repubblica rivoluzionaria cui avevano dato vita per breve tempo.

Le femministe sansimoniane interruppero un discorso di Robert Owen a Parigi nel 1837 in una maniera che precorse certe future proteste interne alla Sinistra contro lo «sciovinismo maschile». La ragazza che denunciò l'assenza di donne dal podio su cui parlava Owen volle mettere direttamente in crisi l'identificazione delle riforme sociali radicali con l'arido razionalismo e l'organizzazione esclusivamente maschile del principale sostenitore di Owen, César Moreau, fondatore della Société de Statistique Universelle e redattore de «L'Univers Maçonnique»[16].

Il più importante dei nuovi aspetti del fermento sociale attribuibile soprattutto a donne fu la passione per il pacifismo e la nonviolenza. Delphine Gay e George Sand collaborarono ad una campagna per l'abolizione «di tutte le forme di punizione corporale, e la soppressione delle guerre» sul moderato e cristiano «Journal des Femmes», che cominciò ad uscire nel 1832. Eugénie Niboyet, redattrice di diversi fogli femminili e fra le più in vista delle femministe parigine, fondò a Lione il primo periodico pacifista: «La Paix des Deux Mondes»[17].

L'accesso delle donne all'attività rivoluzionaria fu strettamente correlato all'emergere della tradizione sociale rivoluzionaria come rivale del nazionalismo. Per quanto significativo fosse l'esempio di Anita Garibaldi, le donne furono praticamente assenti nei movimenti rivoluzionari nazionali italo-polacchi. Dei 5.472 fuorusciti polacchi ufficialmente registrati a Parigi nel 1839, quasi tutti erano nazionalisti

rivoluzionari e meno di duecento erano donne[18]. Nel periodo pre-quarantot-tesco il più notevole profeta del pacifismo e dell'anti-nazionalismo fu un'altra donna latino-americana che rivaleggiò con Anita Garibaldi per adempiere al ruolo di messia-donna: Flora Tristan y Moscozo. Figlia di un aristocratico peruviano presunto discendente di Montezuma e futura nonna di Gauguin, la Tristan fu la prima a concepire una solidarietà di classe proletaria autenticamente sovra-nazionale [19].

A conclusione delle sue traversie fisiche e spirituali, la cui testimonianza ci è data nelle *Peregrinazioni di una paria,* la Tristan fece proprie negli anni quaranta del diciannovesimo secolo le cause delle donne e degli operai, le due classi «paria» del mondo moderno[20].

Si mise poi a girare la Francia alla ricerca di adesioni per la sua progettata Union Ouvrière, guadagnando la collaborazione di George Sand e diffondendo per corrispondenza con giornalisti tedeschi la sua idea di «unione universale» degli operai[21]. Ella associava il termine *proletariato* non solamente alla categoria economica degli operai senza proprietà dei mezzi di produzione, ma anche alla missione squisitamente morale di emancipazione dell'umanità da tutte le sue divisioni — compresa quella fra i sessi. L'eroe del suo romanzo socialista fantastico, *Méphis ou le Prolétaire,* è un ricco banchiere il quale, vittima della malia di un messia-donna, si dichiara proletario[22].

La fantasia della Tristan rimase florida fino alla morte, nel 1844. Ella sostenne che la seconda venuta del Cristo sarebbe stata molto più vivace della prima, poiché egli non sarebbe più stato solo ma accompagnato da una *femme-guide*[23]*.* Sostenne inoltre che le tre persone della Trinità sarebbero state rappresentate nell'era socialista futura come Padre, Madre, ed Embrione [24].

Flora scrisse il suo ultimo libro insieme con l'occultista abbé Constant, mentre era immersa nella bizzarra sub-cultura di

femminismo mistico venutasi a creare attorno a un'opera dello stesso abate, *L'assunzione della donna*[25]. Il gruppo più fantasioso era quello dei «fusionisti», che proclamarono la Festa dell'Assunzione nell'anno 1838 come «primo giorno dell'anno Evadah», in cui una nuova specie androgina (costituitasi dalla riunificazione di Eva e Adamo, come indica il nome) avrebbe cominciato a trasformare la Terra. Parlando come *Ma-pah* (fusione di «mamma» e «papa»), il fecondo autore di questo culto fantastico perseverò nelle sue convinzioni, giungendo a proclamare il 1845 come «anno uno del paracleto»[26]. Il sansimoniano D'Eichtal sostenne che la dottrina della Trinità fosse in realtà «una forma zoologica superiore» per la ricomposizione di ogni conflitto terreno. La razza bianca «maschile» e la razza nera «femminile» si sarebbero unite per generare «la nuova umanità mulatta [...] ancora in embrione»[27].

Anche in America la causa dei diritti delle donne fu spesso e volentieri legata con quella dei diritti dei Neri e della nonviolenza[28]. L'Oberlin College, il primo a parificare l'ammissione ai corsi di studenti di colore, fu pure il primo a diplomare donne (nel 1841). Le due cause furono portate avanti insieme dalla coraggiosa contemporanea americana di Flora Tristan: Frances Wright. Frances rappresentò il più raro dei fenomeni: una rivoluzionaria pura in una società prospera, post-rivoluzionaria.

Figlia di un ricco mercante scozzese, Frances (Fanny) Wright pubblicò nel 1821 a Londra *Views of Society and Manners in America*, che ispirò i rivoluzionari in tutta Europa durante l'epoca della Restaurazione e portò l'autrice ad un intimo e duraturo rapporto con il sessantasettenne marchese di Lafayette. Al loro primo incontro, egli elogiò le sue righe sulla rivoluzione americana:

> Mi avete fatto rivivere ancora una volta quei giorni lontani [...]. Eravamo un esercito di fratelli; avevamo tutto in comune, i nostri piaceri e i nostri dolori, le nostre ricchezze e la nostra povertà [29].

Le speranze di lei si mescolarono alle memorie di lui. Lei soggiornò per lunghi periodi nella tenuta del marchese, a La Grange. Nelle parole della Wright, l'America era «la nostra utopia»[30]; e la convinzione, condivisa da entrambi, riguardo alla perfezione del Nuovo Mondo formò la base di un'«amicizia di tipo non comune» fra di loro[31]. Questo rapporto fu ripetutamente chiacchierato: mentre si diceva che fossero amanti, in realtà Frances cercava di fatto di divenire la sua figlia adottiva. Dopo essere rientrata a Londra, ella fu in corrispondenza ininterrotta con lui (spesso in codice), per tutta l'epoca degli intrighi carbonari. Poi lo accompagnò in America nel settembre del 1824, rimanendo al suo fianco per tutta la durata del suo trionfale viaggio e rientrando in Francia per partecipare all'estate rivoluzionaria del 1830.

Donna prestante, di quasi un metro e ottanta d'altezza, Fanny Wright vestiva spesso una tunica bianca, dava ai suoi amici nomi tratti dalla classicità (Jeremy Bentham era «Socrate»), e divenne lei stessa una specie di divinità per molti giovani rivoluzionari. Ella fu compagna e consolatrice del martire irlandese Wolfe Tone a New York, del generale italiano Guglielmo Pepe a Londra, e di un amante non meglio identificato noto nella sua corrispondenza con lo pseudonimo rivoluzionario di Eugene[32].

Nella seconda metà degli anni venti, Fanny Wright tentò di realizzare un progetto grandioso di liberazione degli schiavi d'America mediante l'integrazione dei neri in un nuovo tipo di comunità egalitaria: nuove piantagioni che sarebbero state convertite in insediamenti produttivi owenisti. Lavorando insieme con il figlio di Robert Owen (e tentando di cooptare la vedova di Shelley), Fanny diede vita ad una comunità multirazziale pilota dapprima a Nashoba, Tennessee, e quindi nel grosso insediamento owenista di New Harmony, nell'Indiana. Nel 1828, divenne la prima donna nel Nuovo Mondo a rivolgere il discorso ufficiale di fronte a un vasto pubblico in occasione delle celebrazioni del 4 luglio[33].

Fanny Wright divenne un'ardente jacksoniana e si trasferì a

Filadelfia sull’onda dell’eccitazione che segui alla fondazione del primo giornale operaio della storia, il «Mechanics’ Free Press», nel 1828. A New York diede vita a un’associazione radicale di propaganda, i Free Enquirers (i Liberi informatori) che celebrava il compleanno di Thomas Paine come propria giornata festiva e istituì branche in altre città, in parte sul modello carbonaro[34]. Sempre molto presa dalla questione razziale, Fanny salpò per Haiti con un gruppo di neri e un tipografo e pedagogo francese, il radicale Guillaume Sylvain Casimir Phiquepal d’Arusmont, che sposò nel 1831 dopo essere rimasta incinta.

Nel 1830, dapprima esaltata, poi profondamente delusa dalla rivoluzione di luglio in Francia, ella giunse alla conclusione che la rivoluzione universale, definitiva, potesse essere realizzata soltanto in America. Fanny concepiva questa rivoluzione atea, egalitaria, e anarchica. Negli ultimi diciassette anni della sua vita, dopo il ritorno in America nel 1835, rilevò la casa di Cincinnati dell’anarchico Josiah Warren, battendosi in difesa «di tutte le bestie da soma della terra» contro «i loro padroni con speroni e frustino». Man mano l’ondata jacksoniana recedeva in America, Fanny divenne sempre più apocalittica, e alla vigilia del 1848 predisse per l’America l’entrata nella «quarta età» dell’umanità: il cristianesimo, «la religione dei re» aveva ceduto il passo al feudalesimo, che a sua volta era stato scalzato in America dal «sistema bancario e d’investimento». A quest’ultimo sarebbe ora succeduta una religione totalmente laica del popolo[35].

La concezione radicale del ruolo della donna fu sempre centrale per il suo insegnamento rivoluzionario. Nel 1824 ella condusse Lafayette ad ascoltare l’antesignana dell’istruzione femminile, Emma Willard, a Troy, New York; ed era talmente contraria all’uso del termine maschile «fratellanza» che cambiò il classico slogan rivoluzionario «libertà, eguaglianza, fraternità» in «libertà, eguaglianza, e altruismo»[36]. Ma Fanny si fece molti nemici sostenendo che i bambini dovessero essere tolti alle loro famiglie all’età di due

anni per essere allevati in scuole pubbliche che avrebbero inculcato loro gli ideali egalitari. La sua opposizione all'istituto della famiglia e ad ogni religione organizzata le diede guai anche da parte degli abolizionisti radicali; e il suo desiderio di mescolare rapidamente le razze in una nuova popolazione uniformemente mulatta destò sentimenti razzisti. Fanny Wright morì praticamente dimenticata nel 1852. Le pietre miliari dell'emancipazione della donna nel mondo anglo-americano non furono poste da lei: l'inizio del movimento per il suffragio femminile alla Convenzione anti-schiavista di Londra, nel 1840, e la prima convenzione sui diritti delle donne convocata dalla Società degli Amici a New York nell'estate del 1848[37].

Fu in Europa, e non in America o in Gran Bretagna, che il femminismo intrattenne rapporti con la rivoluzione[38].

L'insurrezione europea del 1848-49 produsse una miriade di nuovi giornali femministi, molti su posizioni rivoluzionarie. Il primo quotidiano delle donne in Francia, «La Voix des Femmes», apparve nel marzo 1848 come «giornale politico e socialista»; e fu seguito da «Femme Libre, La République des Femmes» (che sul primo numero pubblicò la *Marseillaise des Femmes*)[39], e la «Politique des Femmes» (un giornale di donne operaie che presto mutò il suo nome in «L'Opinion des Femmes». Un cospicuo numero di ragazze manifestò sotto la bandiera *Vésuviennes* in marzo, pubblicò un *Manifeste des Vésu-viennes* in aprile, e inaugurò una comune femminile egalitaria a Belleville, dove si era a suo tempo tenuto il primo Banchetto comunista[40].

Ma l'emancipazione delle donne era ancora molto lontana. I giornali più protervi gettavano il ridicolo sulle inchieste delle donne[41], e gli stessi rivoluzionari rimanevano per la maggior parte straordinariamente indifferenti nei confronti delle «signore vesuviane». Delphine Gay lamentava la parafrasi della parola d'ordine «viva il governo provvisorio» con «viva le signore provvisorie!»[42].

Le donne furono sempre in prima fila per tutti gli anni

quaranta del diciannovesimo secolo nell'esaltare le manifestazioni artistiche degli operai e della gente comune, proclamando che, in quell'epoca precisa, «la funzione creativa in poesia appartiene al proletariato, al popolo»[43]. Questo populismo letterario che dilaga in tutta Europa negli anni quaranta deve il suo maggior contributo alla donna più autorevole dell'epoca, una delle poche che osò vestire abiti maschili e adottare un nome maschile, George Sand.

Preminente fu il ruolo delle donne nella Comune di Parigi. Le forze della destra, che attaccarono con particolare veemenza nella loro propaganda *les pétroleuses,* le «donne incendiarie» che si presumeva avessero dato fuoco a Parigi, trascinarono in giudizio più di mille donne nella repressione che seguì[44]. Un primo segno del fatto che le donne russe avrebbero di lì a poco sottratto alle francesi la *leadership* del movimento femminile rivoluzionario può essere colto nel ruolo di primo piano svolto da fuoruscite russe in seno alle due principali organizzazioni di donne della Comune, l'Unione delle donne e il Comitato di vigilanza femminile di Montmartre[45].

L'ultima leader femminile della tradizione rivoluzionaria francese sorse proprio dal martirio della Comune di Parigi: Louise Michel. Ella rilanciò con intensità nuova i caratteristici temi della Sand e della Tristan relativi al pacifismo e all'internazionalismo. Nota come *la Vierge rouge, la sainte laique,* e *la flamme révolutionnaire*[46], Louise era tanto esaltante nei discorsi quanto riservata nell'aspetto. Perennemente addobbata in nero con un collettone bianco, si difese efficacemente al processo dei comunardi, resistette alla deportazione in Nuova Caledonia, e rientrò in Francia per diventare l'incrollabile apostolo del sogno anarco-sindacalista de *la grande grève*[47].

Louise Michel fu uno di quei dirigenti che non appartengono a nessun partito «ma alla rivoluzione intera»[48]. Alla svolta del secolo ella era forse la nemica più appassionata e sincera

del militarismo in tutta Europa: le fu negato il visto per l'ingresso negli Stati Uniti e fu espulsa dal Belgio, mentre la sola ipotesi che ella volesse recarsi in un qualsiasi paese all'estero scatenava un diluvio di proteste e di moniti al Quai d'Orsay[49].

Louise era solita parlare con disinvoltura di problemi che i rivoluzionari preferivano evitare. Poco prima di morire, nei primi giorni del 1904, ella espose la propria concezione rivoluzionaria nei confronti della morte al cospetto di un folto pubblico a Parigi. Dipinse a caldi toni l'ateismo rivoluzionario, descrivendo la morte come mera «incorporazione negli elementi», un irraggiarsi di aromi e di colori dal corpo all'esterno, un ritorno alla semplicità che le ricordava la Nuova Caledonia dopo il passaggio di un tifone. La complessità del linguaggio umano sarebbe semplicemente scomparsa; e una semplice canzone «composta da un nichilista» avrebbe riempito l'aere e permesso al defunto di scendere nel «regno delle ombre [...] scivolando dolcemente lungo le pareti di un abisso»[50].

Quasi come a parodia di questa fede purissima, le svariate fazioni rivoluzionarie di Francia si disputarono aspramente il diritto di disporre del suo corpo quando ella morì, a Marsiglia, il 9 gennaio 1905. Gli anarchici gareggiarono con Rochefort, l'ex rivoluzionario giornalista che aveva sostenuto finanziariamente Louise anche dopo essere passato nelle file del nazionalismo reazionario. Il funerale di Louise Michel fu la più vasta processione popolare di Francia dopo le esequie di Victor Hugo vent'anni prima[51]. Non appena il suo corpo fu calato nella fossa, si alzò il grido «Viva la rivoluzione russa! Viva l'anarchia!»[52]. Proprio il giorno dei suoi funerali era scoppiata la rivoluzione russa del 1905: fu una rivoluzione che ella aveva predetto poco prima della morte[53], e fu guidata da un movimento in seno al quale le donne svolsero una funzione più centrale di quanto non avessero mai fatto in Francia.

## *Le russe*

L'esempio di George Sand concorse a impiantare in Russia la coscienza rivoluzionaria che avrebbe spianato la strada al 1903 e al 1917. Entrambi i due grandi scrittori che presero parte all'attività dei circoli socialisti negli anni quaranta in Russia, Dostoevskij e Saltjkov, considerarono la Sand la forza determinante nell'attivazione della loro coscienza sociale e una delle massime personalità del diciannovesimo secolo[54]. Se la Russia degli ultimi anni di regno di Nicola I non avesse subito una involuzione reazionaria e non avesse scelto di praticare una politica di repressione sistematica, avrebbe potuto rimanere imbevuta del femminismo rivoluzionario di Suzanne Voilquin e altri sansimoniani che alla fine degli anni trenta si spostarono dall'Egitto in Russia, portando seco la singolare concezione che Nefertiti e Cleopatra fossero validi modelli per il femminismo moderno[55]. Negli anni quaranta sortì notevole influenza il romanzo di Herzen, ad imitazione di George Sand, su di una ragazza russa, nata illegittima, nella quale la causa della liberazione femminile era legata a quella dell'emancipazione dei servi della gleba[56].

Sotto il regno più liberale di Alessandro II, il ruolo delle donne e la questione femminile divennero centrali per la tradizione rivoluzionaria russa. I giovani fecero propria la questione femminile, in parte per la posizione particolarmente subordinata assegnata storicamente alle donne nella società moscovita. Era una questione che toccava molto direttamente gli studenti universitari in quanto tali, cioè, come individui da poco sganciatisi dalla rigidità sociale e dottrinaria di una scuola secondaria di tipo seminariale e ansiosi di infrangere il predominio matriarcale e la disciplina patriarcale vigenti in seno alla famiglia russa tradizionale. La popolazione universitaria, enormemente cresciuta di numero negli anni sessanta del diciannovesimo secolo, cercò un nuovo stile di vita e una nuova etica comunitaria che comportasse sia più giustizia

sociale che più soddisfazione sessuale.

Quali che fossero le motivazioni personali dei suoi componenti, la nuova generazione adottò nel suo complesso la rivendicazione dei diritti delle donne facendone forse la sua causa sociale di punta durante il periodo che va dall'emancipazione dei servi della gleba nel 1861 alla scoperta del proletariato urbano un decennio più tardi circa. Nel suo *Che fare?* Cernysevskij tratteggiò un modello ascetico di «donna nuova» oltre che di «uomo nuovo»[57].

Mikhailov, che aveva preceduto Cernysevskij come martire negli anni sessanta, costruì la propria reputazione di radicale come apostolo della liberazione delle donne. Influenzato dai sansimoniani che aveva conosciuto a Parigi, Mikhailov terrorizzò i preti anche nella lontana Siberia con la sua proposta di «allentare le briglie alle donne»[58]. Egli diede un esempio concreto della nuova etica vivendo un *ménage à trois* con Nikolaj Selgunov e sua moglie (che diede un figlio a Mikhailov), e dichiarandosi unico autore del proclama *Alla generazione più giovane* — salvando quindi dalla galera il principale autore, Selgunov[59].

Nel 1869-1870 la Russia segui di appena qualche mese l'Inghilterra nell'ammissione delle donne agli studi superiori presso le sue principali università[60]. Le studentesse avrebbero poi svolto un ruolo di primo piano nell'intensificarsi dell'agitazione radicale che caratterizzò gli anni settanta.

Gli anni settanta videro la presenza di una donna in quasi ogni loro momento drammatico. Vera Zasulič, compositrice tipografica di Pietroburgo, inaugurò la campagna di terrore politico sparando contro il capo della polizia della capitale nel gennaio del 1878. Con la sua oratoria difensiva, che le guadagnò l'assoluzione al termine del processo, ella diede per la prima volta prova della possibilità di successo della tattica di rovesciamento del processo penale di un presunto assassino in processo politico della sua vittima.

I piani finali per il riuscito attentato contro Alessandro II, il primo marzo 1881, furono controllati da una fragile biondina

ventiseienne, Sofia Perovskaja. Un’altra cospiratrice, Gesja Helfman, si guadagnò l’attenzione generale durante il processo (e fu anche l’unica a scampare alla forca) quando si venne a conoscenza che era incinta.

Un rivoluzionario osservò che «le donne sono molto più crudeli di noi uomini»[61]. E questa verità di fatto fu comunque ingigantita nella fantasia: il coro finale femminile di «Morte! Morte!» rappresentò sia il climax orgiastico-musicale sia l’invocazione omicida della folla nella «scena rivoluzionaria» finale del *Boris Godunov* di Mussorgskij.

Nel clima reazionario instauratosi con il nuovo zar Alessandro III, un’altra donna di nome Vera («fede», in russo) prese le consegne di ciò che rimaneva nella fede rivoluzionaria. Vera Figner assolse il duro compito di preservare in Russia per più di un decennio le reliquie della vecchia Volontà del Popolo, e le sue memorie rappresentano una delle cronache più umane del movimento[62]. Maria Ošanina, la terza donna veterana (insieme con la Figner e la Perovskaja) del comitato esecutivo di Volontà del Popolo, fu un’autentica centralizzatrice giacobina e uno dei principali veicoli di trasmissione degli ideali cospirativi ai nuovi movimenti rivoluzionari degli anni novanta[63].

Sebbene sovente amanti di giovani rivoluzionari, le donne rappresentavano altrettanto spesso figure materne. Alexandra Weber, per esempio, fornì attenzioni materne e compagnia successivamente ad entrambi i dirigenti rivali dell’emigrazione russa negli anni settanta: prima accudendo Bakunin nei suoi ultimi anni di vita, poi rimanendo al fianco di Lavrov come sua confidente[64].

In Russia, la tipografia clandestina dell’organizzazione Terra e Libertà, che scampò alle ricerche poliziesche per quattro anni nei primi anni sessanta, era nascosta nell’appartamento di un’anziana donna soprannominata «Madre di Dio». I rivoluzionari erano soliti varcare la sua porta «con quello stesso senso di timore reverenziale che il fedele prova varcando la soglia di un tempio»[65]. Si trattava di qualcosa di

più di una semplice metafora: in questo caso la tradizione rivoluzionaria veniva direttamente influenzata dal settarismo religioso russo, spesso incentrato su di una figura femminile chiamata appunto «Madre di Dio». Terra e Libertà pubblicò un giornale speciale per dissidenti religiosi e si attribuì il nome in codice di «Akulina», da una santa il cui nome fu mutuato sia da una famosa profetessa settaria sia da quella setta di flagellanti che giungevano all'estremo dell'autocastrazione come pratica rituale[66].

Le donne tendevano ad essere più rivoluzionarie che femministe in Russia. Esse non esitavano a contrarre matrimoni fittizi per fornire copertura ai cospiratori, a nascondere una rivoltella in un manicotto di pelo, un detonatore in un corsetto — sfruttando insomma la loro femminilità a fini rivoluzionari [67].

La funzione peculiare delle donne nel movimento russo fu di purificare e intensificare il terrore, non di articolare idee o programmi[68]. Le donne presero la guida di ciò che rimaneva della tradizione terrorista dopo la distruzione di Volontà del Popolo (quasi metà delle condanne al carcere a vita e ai lavori forzati negli anni ottanta furono comminate a donne)[69], e parimenti furono le prime responsabili della ripresa di quella tradizione all'inizio del ventesimo secolo. Un terzo dei membri dell'«organizzazione combattente» del 1902-1910, che garantì al Partito socialista rivoluzionario la *leadership* morale e numerica fra i rivoluzionari russi, erano donne[70]. Queste donne premettero sulla ripresa della violenza rivoluzionaria non tanto come tattica politica calcolata, quanto piuttosto come espressione del «bisogno di integrità morale»[71], manifestando spesso un atteggiamento «quasi riverente» nei confronti dell'atto terroristico[72].

Dopo la rivoluzione del 1905, le donne assolsero una funzione di primo piano sia nel programma terrorista posto in atto dai massimalisti (spesso del tutto al di fuori del controllo del Partito socialista rivoluzionario) sia

nell’approfondimento della riflessione autocritica fra i terroristi in prigione e nell’esilio siberiano[73]. Una massimalista-chiave, non a caso pronipote di un decabrista, descrisse questo processo di riflessione in Siberia come occasione di intensificazione dell’impegno rivoluzionario piuttosto che come esame razionale di tattiche particolari. Tutto ciò che era stato compiuto dalle donne fu ancora una volta passato al vaglio «del suo grado di purezza»[74]; questa passione per la purezza alimentò fra le donne rivoluzionarie un crescente desiderio di assumere in prima persona la responsabilità di lanciare bombe[75], di essere condannate a morte[76], o di lasciarsi marcire in fondo a una prigione. Quasi come in un recupero della tradizione di autoarsione dei Vecchi Credenti (in seno ai quali, pure, le donne svolsero un ruolo di primo piano)[77], le donne terroriste della tradizione populista-Sr impiegarono questa tattica tremenda per esprimere la sincerità della loro adesione alla fede rivoluzionaria: Sofia Ginsburg nel 1890, Maria Vetrova nel 1897, e Sofia Krenkova, maestra di villaggio e madre di tre figli, nel 1908[78].

Il fuoco si stava spostando dalle teste degli uomini ai corpi delle donne. I loro corpi come la loro fede erano caratterizzati dalla purezza: ed entrambe le forme di purezza erano sancite dal momento eroico del martirio — l’unico modo perché le parole delle donne acquisissero un’autorevolezza altrimenti impossibile da ottenere per loro nella società russa.

Le donne terroriste erano in generale molto selettive, impassibili e notevolmente dotate d’abnegazione nella loro pratica della violenza. Evstaliia Rogozinnikova, una studentessa ventenne presso il Conservatorio musicale di Pietroburgo, sfruttò la sua affascinante presenza per accedere alla sede amministrativa carceraria di Pietroburgo dove sparò al direttore. Le fu impedito con la forza di dare attuazione al suo piano originario di fare saltare in aria l’intero edificio per mezzo di sette chili di alto esplosivo che portava legati nel busto, sotto il seno[79]. Mentre lei veniva giustiziata tre

giorni dopo a Pietroburgo, nelle province cominciarono a spuntare nuove Giovanne d'Arco impegnate a tramandare l'autorevolezza morale della fede nella rivoluzione sociale durante questo periodo di nera reazione. Audaci ragazze si trovarono ripetutamente a dover rispondere di fronte ad anziani uomini togati dei loro assalti a bersagli esclusivamente maschili. Ma esse continuarono a vincere i cuori e le menti degli uomini, oltre che delle donne, non solo per le loro appassionate difese nelle aule dei tribunali, ma soprattutto per l'orgoglioso incedere alla morte «come se si trattasse di un giorno di festa»[80]. Una ragazza terrorista, di origini contadine, si espresse in maniera tipica, oltre che profetica, quando proclamò nell'aula del tribunale di Kiev nel 1908, poco prima di togliersi la vita, che «la nostra morte, come una fiamma ardente, accenderà tanti cuori»[81].

## *Le tedesche*

Passare dalle martiri alle dirigenti significa rivolgersi dalle nobili donne di Russia, che per molti versi rappresentarono l'incarnazione finale purificata dall'intelligentsia russa[82], alle più cerebrali donne tedesche che apportarono disciplina ideologica e organizzativa in campo rivoluzionario tramite il movimento socialdemocratico.

Le rivoluzionarie tedesche, per quanto non eguagliassero mai l'abnegazione delle colleghe russe (almeno fino alle terroriste degli anni sessanta del nostro secolo), [83] si dimostrarono comunque all'avanguardia nell'organizzazione di sindacati femminili[84], delle prime di una serie di organizzazioni di donne socialdemocratiche alla metà degli anni settanta del secolo scorso. Uno dei fondatori della socialdemocrazia tedesca, August Bebel, produsse la sua opera teorica *La donna e il socialismo* nel 1879, cinque anni prima

che Engels sfornasse *Le origini della famiglia,* un lavoro più scientifico ma meno autorevole di quello di Bebel[85].

Il movimento tedesco ricevette un'iniezione di fervore russo quando la sua dirigente Clara Zetkin visitò Pietroburgo proprio mentre stava montando il clima rivoluzionario del 1878. La Zetkin rimase affascinata dall'esempio russo, e finì' addirittura per sposare un russo. Dopo la revoca delle leggi antisocialiste di Bismark (rimaste in vigore dal 1878 al 1890), Clara fondò una rivista per le donne socialiste, «Die Gleichheit» (L'eguaglianza), che divenne rivista internazionale con la fondazione di un Congresso internazionale delle donne socialiste nel 1907. Tuttavia le donne rimasero sempre sottorappresentate in seno alla dirigenza della socialdemocrazia tedesca; a volte la Zetkin e la leader austriaca Adelheid Popp erano le uniche donne dirigenti nelle grosse delegazioni di lingua tedesca presenti ai congressi della Seconda internazionale. La parallela «Internazionale della donna» costituita dalla Zetkin, collasso dopo un finale, disperato tentativo di lanciare un «Congresso delle donne contro la prima guerra mondiale» nel 1915 a Berna[86]. Amica di Lenin, comunista, e membro più anziano del Reichstag, Clara Zetkin assistette fino alla penultima seduta dell'ultimo parlamento tedesco liberamente eletto prima di Hitler[87].

## *Rosa Luxemburg*

Ma fra le rivoluzionarie dei primi del ventesimo secolo rimane di gran lunga superiore la figura di Rosa Luxemburg, amica di Clara Zetkin. Rosa apportò alle originarie esperienze russa e tedesca tutta la passionalità della tradizione rivoluzionaria della sua Polonia natale e la veemenza profetica della sua ascendenza ebraica. Ella si oppose sia al bolscevismo elitistico sia alla socialdemocrazia riformista. Alla fine della prima guerra mondiale, Rosa Luxemburg fu portavoce per un

breve momento della concezione di una rivoluzione tanto estesa da unire russi e tedeschi, e da risolvere contemporaneamente la questione polacca, quella ebraica, e quella femminile: con la sua morte all'inizio del 1919, svanì la prospettiva di una rivoluzione che fosse rigorosamente internazionale quanto democratica.

Nata dalla famiglia di un mercante ebreo nella Polonia russa, la quindicenne Rosa Luxemburg rimase molto colpita dall'agitazione operaia di Varsavia che cominciò nell'inverno del 1885, molto prima che qualcosa del genere si vedesse a Pietroburgo. Fu poi in contatto per breve tempo con le principali organizzazioni dei socialisti rivoluzionari in Polonia, «Proletariato» e «Secondo proletariato», prima di emigrare a Zurigo nel 1888[88]. In questo centro di emigrazione dei marxisti russi e polacchi, Rosa incontrò colui che sarebbe stato suo compagno rivoluzionario per tutta la vita, oltre che marito: Leo Jogiches (Tyszka), già dirigente rivoluzionario a Vilna. A cominciare dal 1893, Rosa prese parte ad ogni congresso della Seconda internazionale ad eccezione di quello del 1913, e fu in ogni senso del termine un personaggio di statura internazionale.

Rosa Luxemburg diede inizio alla lotta di tutta una vita contro il particolarismo nazionale rifiutandosi di aderire alla causa dell'indipendenza polacca, che invece era stata sposata dal più vasto Partito socialista polacco (Psp) fondato nel 1892. Ella decise invece di battersi perché il movimento polacco riconoscesse come obiettivo prioritario la distruzione totale dello zarismo. La sua lotta in Polonia per un partito proletario marxista contro un Psp populista, a base contadina, si svolgeva parallelamente a quella fra marxisti e populisti in Russia. Rosa internazionalizzò la sua prospettiva allargandone l'interesse fino ad includere la lotta dei Polacchi sotto gli Asburgo e gli Hohenzollern oltre che i Romanov[89]. Il suo lavoro all'estero fece della socialdemocrazia polacca un efficace gruppo di pressione in seno alla Seconda internazionale, ed ella divenne la forza ispiratrice della rivista

teorica del partito polacco[90]. Comunque Rosa rimase in Germania dopo il 1898, e da questo momento trasfuse le sue maggiori energie nella lotta contro il revisionismo di Bernstein in seno alla socialdemocrazia tedesca. Al pari di Lenin, ella combinò un'incontrollabile fede rivoluzionaria con una grande flessibilità tattica basata su sottili distinzioni ideologiche; sostenne che prima della rivoluzione i socialisti potessero e dovessero servirsi dell'azione parlamentare, ma non partecipare ad alcun organismo esecutivo che li potesse coinvolgere a decisioni loro malgrado[91]; fece affidamento molto più a Lenin sulle istituzioni generate spontaneamente dal proletariato, e si impegnò più di qualsiasi altro dirigente tedesco nel tentativo di adattare il nuovo ideale latino di sciopero generale alla scettica socialdemocrazia tedesca.

Rosa Luxemburg coniò il termine «sciopero di massa», non come un «espediente ingegnoso escogitato per sottile ragionamento», ma come descrizione oggettiva di ciò che i troppo compiaciuti tedeschi avrebbero potuto imparare dall'esperienza rivoluzionaria russa del 1905[92]. Per Rosa, lo sciopero di massa era una nuova forma di lotta proletaria che aveva rimpiazzato le barricate borghesi del 1848-1849 e anche quelle del 1870-1871. Lo sciopero di massa era un fenomeno generantesi spontaneamente che non veniva indetto da qualsivoglia sedicente élite, né da questa poteva essere manipolato durante il suo svolgimento[93]. Lo sciopero di massa unificava la lotta politica (anti-assolutista) ed la lotta economica (anti-capitalista), ed evolveva necessariamente dalla fase *manifestante* a quella *combattente*: dopo che le manifestazioni iniziali avessero scavalcato l'inerzia eventuale e stimolato la coscienza politica di massa, la battaglia sarebbe scaturita spontaneamente e per necessità delle cose. E dall'esperienza comune del combattimento sarebbero emerse nuove forme di politica e cultura proletarie.

La sua enfasi sulla *leadership* «spontanea» delle masse nel corso del processo rivoluzionario la fece subito litigare con Lenin. Rosa era stata uno dei primi critici dell'importanza

assegnata da Lenin al ruolo d’avanguardia del partito: la concezione leniniana veniva denunciata come «ultra-centralismo», come «sterile mentalità da guardiano notturno», dittatura *sulle* masse piuttosto che *delle* masse[94]. Rosa Luxemburg vedeva Lenin colpevole di quello stesso «soggettivismo» e «blanquismo» che aveva caratterizzato il populismo russo; e costantemente respinse la tendenza di Lenin ad assegnare una valenza progressista ai movimenti rivoluzionari nazionali in seno alla futura rivoluzione sociale. Nel suo studio incompleto sulla rivoluzione bolscevica (scritto mentre era in prigione a Breslau/ Wroclaw) ella insistette che la dittatura del proletariato avesse il compito di applicare immediatamente forme democratiche; condannò poi la scelta bolscevica di affidarsi al terrore e lo scioglimento forzato dell’assemblea costituente, e trasformò il termine «democrazia» in quello di «egemonia popolare» *(Volksherrschaft)* nello sforzo di trovare il termine più giusto per comunicare la propria idea[95]. La sua critica del terrore nel 1918 era in ultima analisi dello stesso tipo della sua originaria critica all'elitarismo di partito del 1903: in entrambi i casi le scelte leniniane conducevano all’atrofizzarsi dell’iniziativa dal basso e allo sviluppo di quello stesso dominio burocratico che le rivoluzioni avrebbero il compito di stroncare[96]. Una critica analoga all'elitarismo di Lenin si ammantò di una speciale aura di purezza e abnegazione quando venne rivolta dalla rivoluzionaria più riverita di Russia, Vera Zasulič, che era passata dal populismo al marxismo[97].

Nonostante le loro differenze profonde e le continue critiche reciproche, Lenin e la Luxemburg condussero entrambi una strenua opposizione di sinistra in seno al partito socialdemocratico prebellico, sviluppando una visione complessiva improntata a una grande coerenza e fermezza, sottolineando l’intimo legame fra capitalismo, imperialismo e guerra, e concependo la guerra fra nazioni come un fenomeno che inevitabilmente avrebbe condotto alla rivoluzione sociale.

Durante il periodo di reazione che intercorse fra il riflusso

dell’ondata rivoluzionaria in Russia nel 1906 e lo scoppio della Prima guerra mondiale, entrambi i rivoluzionari si impegnarono a rafforzare l’impianto ideologico dei rispettivi partiti con nuove e impegnative opere teoriche. Rosa Luxemburg non si impegnò solo nella pubblicistica, ma prese anche parte ai corsi della scuola di partito di Berlino, concependo questo strumento come veicolo per l’attacco dell’ala più cauta e dottrinaria del partito e per la radicalizzazione dei futuri dirigenti socialdemocratici. Questa tecnica fu adottata per la prima volta dai «bolscevichi di sinistra» sotto la direzione di Bogdanov a Capri (1909) e Bologna (novembre 1910 - marzo 1911) e poi da Lenin a Longjumeau fuori Parigi nell’estate del 1911[98] Precedendo lo stesso Lenin nella condanna radicale della guerra, e in particolare del boicottaggio radicale della Prima guerra mondiale, quando fu rilasciata di prigione e giunse a Berlino il 10 novembre 1918, il giorno prima dell’armistizio finale, Rosa si gettò a capofitto in un’attività esasperata per la realizzazione della rivoluzione sociale in Germania.

Il suo sfortunato tentativo rivoluzionario fu anche una retrospettiva di molti dei temi e dei simboli di base della tradizione rivoluzionaria. Anche la sua scelta degli pseudonimi rivoluzionari tradì un ancoraggio inconscio alle origini. Da «Junius» (impiegato per la prima volta da Frey, il rivoluzionario ebreo strasburghese a Parigi durante la grande rivoluzione francese), ella passò al Gracco di Babeuf, fino a Spartaco, originariamente adottato dal progenitore tedesco del rivoluzionarismo, Adam Weishaupt. La Lega Spartaco assunse nel dicembre del 1918 l’etichetta di «comunista» che Restif aveva coniato e Lenin riesumato. «Non ho tempo di pensare a cosa potrà succedermi», scriveva a Clara Zetkin, aggiungendo poi in francese — come in un ritorno alla lingua natale della stessa tradizione — *C’est la révolution*[99]. Rosa denunciò i liberali come «piccoli Lafayette» in un ultimo articolo[100] prima di cominciare a dirigere la rivoluzione dalle colonne di un quotidiano intitolato all’insegna classica della rivoluzione

sociale: «Bandiera rossa» *(Rote Fahne).* E progettò anche un settimanale teorico il cui programma era già tutto nel titolo, «Die Internationale».

La sua fu una rivoluzione di giovani. Al congresso di fondazione del nuovo Partito comunista di Germania (*Spartakusbund*), alla fine di dicembre, il marito di Rosa Luxemburg era l'unico delegato (fra 127 provenienti da 56 località) al di sopra dei cinquant'anni[101]. Il suo fu un movimento guidato da intellettuali giornalisti; e una delle poche vittorie di questo movimento fu l'occupazione dell'agenzia Wolff a Berlino — il cuore di quello stesso sistema di comunicazioni che aveva affascinato Marx quando venne a contatto per la prima volta con il terminale di Bruxelles.

La Luxemburg era uno spirito critico troppo penetrante per non rendersi conto come non ci fossero speranze per una rivoluzione immediata; ed ella sostenne questo punto di vista contro le illusioni di Karl Liebknecht. Tuttavia, dal momento che si era già impegnata a sostenere lo sciopero generale di massa e la lotta rivoluzionaria contro l'assemblea nazionale, ella non ebbe altra alternativa che unirsi alla battaglia male organizzata che si lanciò in gennaio. I suoi spartachisti si batterono contro truppe reduci dal fronte e che stavano tentando di garantire l'autorità dell'assemblea nazionale e dei socialdemocratici sempre più conservatori. Lo sciopero generale attrasse una partecipazione di massa, e portò ad una breve occupazione dei centri di trasporto e comunicazione. Ma alla Luxemburg mancavano sia l'organizzazione sia la capacità leniniana di tradurre la visione strategica in una concreta tattica di battaglia. Alla fine gli spartachisti rivoluzionari e i loro alleati furono schiacciati e Rosa Luxemburg fu assassinata insieme con Karl Liebknecht nella notte del 15 gennaio.

Il nazionalismo di Hitler doveva essere l'atto finale del nazionalismo rivoluzionario di stampo maschile. L'inflessibile internazionalismo socialista di Rosa Luxemburg era il suo polo opposto: l'apice della tradizione antimilitarista e antinazionalista maturata fra donne rivoluzionarie.

La rivoluzione bolscevica fu la prima a proclamare l'eguaglianza di diritti per le donne. Tuttavia, la rivoluzione al potere anziché offrire l'opportunità di costruire nuovi tipi di rapporti sociali tese sempre maggiormente ad imporre vecchi rapporti di lavoro; nonostante i successi formali conseguiti dalle donne a livello d'eguaglianza civile ed occupazionale, le madri fondatrici, non meno dei padri fondatori, videro ampiamente sfumare le loro speranze [102]. Lo stato sovietico finì per poggiare precisamente su quella combinazione di terrore e burocrazia che Rosa Luxemburg aveva paventato.

Rosa aveva infuso nella tradizione rivoluzionaria un particolare contributo di sensibilità squisitamente femminile che mancava quasi del tutto nell'ultimo periodo di storia rivoluzionaria — quello russo-tedesco. Di fatto, ella infuse qualcosa dell'umanesimo espressivo del precedente periodo italo-polacco nell'arido puritanesimo nella tradizione socialdemocratica, che sia Lenin sia la di lui poco originale compagna e moglie, la Krupskaia, non recepirono in tutta la sua ricchezza.

La Luxemburg aveva espresso quella peculiare critica totalizzante della società di cui erano state portavoci in precedenza donne di capacità e sensibilità insolite come Flora Tristan e Frances Wright. Rosa non fu mai una femminista, non vergognandosi di apparire anche una brava cuoca e di profondersi in altre occupazioni tipicamente femminili[103]; ma ella apportò al movimento rivoluzionario l'esempio di un impegno totale, rigoroso ed emotivo a un tempo, che era generalmente estraneo ai rivoluzionari maschi del diciannovesimo secolo — per non parlare poi degli squallidi funzionari del ventesimo.

Rosa Luxemburg appartenne a quella genìa profetica di donne rivoluzionarie che rinunciarono alla casa e alla patria per andarsene alla ricerca della terra promessa. L'elenco parte da Etta Palm, un'olandese a Parigi; poi Flora Tristan, una peruviana a Lione; le sansimoniane in Egitto; Frances

Wright, moglie scozzese di un francese della frontiera americana; fino alle russe in Svizzera, e infine a lei, questa dirigente ebrea e polacca che tentò di replicare la rivoluzione russa in Germania.

Rosa Luxemburg non fu solo una profeta della rivoluzione — del suo fallimento in Germania[104] e della sua degenerazione in Russia — ma anche l'incarnazione della semplicità rivoluzionaria. Dietro a tutte le parole scritte da lei, prima fra tutti i giornalisti rivoluzionari[105], sta una semplice fede oltre la ragione — la fede nella perfettibilità proletaria, transnazionale; nella lotta violenta come processo creativo e prerequisito della vittoria; e nei miti originari della tradizione rivoluzionaria: nella rivoluzione incompiuta e nel perfetto ordine naturale.

Forse la concezione del mondo che ella ribadì per tutta la vita e suggellò con la morte è esemplificata nel migliore dei modi nella sua descrizione della perfetta semplicità che trovò visitando a suo tempo la primitiva Corsica. Le isole sono da sempre il luogo ottimale dell'utopia, dall'immaginazione di Thomas More alla realtà della Sand a Majorca o di Garibaldi a Caprera. Rosa Luxemburg descrisse la Corsica, dove avevano trovato ispirazione Buonarroti e Urbain, come «alternativa ideale all'Europa d'oggi», un luogo dove poter soddisfare l'intimo desiderio che tormenta i rivoluzionari: l'*oprostit'sia,* la semplificazione delle cose. Scrivendo dal carcere a Sophie Liebknecht, Rosa ricordava di aver ritrovato «il silenzio degli albori del mondo» fra la purezza rustica, e di avere colto l'archetipo del «popolo» incontaminato in una famiglia di poveri contadini che passava silenziosamente, in «totale armonia con il paesaggio». Ella si senti spinta «a inginocchiarmi come mi sono sempre sentita spinta a fare di fronte ad uno spettacolo di assoluta bellezza»[106]. Rosa propose alla Liebknecht di recarsi insieme in Corsica per una sorta di pellegrinaggio di rinascita, nella scoperta della metafora originaria della rivoluzione come sole nascente:

> Dobbiamo andarci e [...] attraversare tutta l’isola a piedi, dormendo ogni notte in un posto diverso, salutando ogni mattina lungo la strada il sorgere del sole [107].

Invece la Luxemburg passò dalla prigione al martirio insieme con il marito della Liebknecht. Nelle ultime righe che scrisse, ella riaffermò la sua fede nella vittoria finale della rivoluzione, con parole che riportano alle antiche metafore messianiche della sua eredità giudaica: «La rivoluzione si “solleverà di nuovo, con fragore”, e [...] annuncerà al suono delle trombe: *ero, sono, sarò*»[108].

Alcuni hanno scorto la rivincita postuma della sua concezione nel fatto che il suo nome sia stato diffusamente invocato a cavallo degli anni sessanta e settanta del nostro secolo sulle piazze italiane e francesi da parte degli studenti radicali, da terroriste tedesche, o da ammiratori dei nuovi movimenti anti-imperialisti nel terzo mondo e della rivoluzione culturale nella Cina maoista[109]. Ma la Luxemburg era una pensatrice eurocentrica che credeva nella *leadership* spontanea del moderno proletariato industriale. Ella potrebbe aver trovato la sua più autentica reincarnazione nel proletariato della sua nativa Polonia. Solo qui la sua memoria è stata continuamente e profondamente onorata in seno a un partito comunista d’osservanza sovietica; e nel dicembre del 1970, la classe operaia polacca si sollevò spontaneamente contro il dispotismo burocratico in uno sciopero di massa non guidato da alcuna élite politica o intellettuale esterna, cogliendo di sorpresa sia l’Est che l’Ovest. Lo sciopero produsse in Polonia il primo mutamento forzato di una dirigenza politica in Europa dal 1917 e per conseguenza diretta dell’azione proletaria.

L’inatteso rovesciamento di Gomulka apparve come rivincita epica di Rosa Luxemburg. Lo sciopero ebbe inizio a Stettino lungo quell’area di confine fra i mondi tedesco e polacco dove ella aveva trascorso la maggior parte della sua vita; e l’iniziativa operaia portò al rovesciamento di un individuo che era appena riuscito ad espellere fino all’ultimo dei

correligionari della Luxemburg da quell’area in cui avevano storicamente tanto sofferto. Fu quasi come se Rosa Luxemburg ritornasse come il Dybbuk del racconto ebraico per incarnarsi in un operaio polacco e vendicare l’eredità tradita della moglie ebrea di Gomulka.

È possibile che la fede rivoluzionaria mantenga una qualsiasi forma di vita in seno alle burocrazie neoassolutiste e post-rivoluzionarie dell’Europa orientale nel tardo ventesimo secolo? Posto che questa fede sopravviva, o che sia in grado di rinascere, in quelle terre dove Rosa Luxemburg visse e morì, è verosimile che essa assuma le sembianze spettrali di questa martire, le quali, aleggiando sui campi di concentramento stalinisti e sulle dacie dei loro direttori, raccontino a costoro di sogni perduti — ricordino loro che un tempo un’ebrea sostenne che i polacchi dovessero unirsi ai russi per il loro bene comune; che i tedeschi avrebbero tratto vantaggio dalla rivoluzione in Russia; e che la rivoluzione sociale avrebbe direttamene abolito quei confini nazionali e quei controlli repressivi che mortificano lo slancio creativo dei lavoratori.

*Note al capitolo diciassettesimo*

1 L. Abensour, *La femme et le féminisme avant la révolution,* 1923; anche Abray, *Feminism,* cit.

2 W. Stephens, *Women of the French Revolution,* New York, 1922, p. 245, citando evidentemente Michelet, *Les femmes de la Révolution* che creò la prima diffusa consapevolezza del ruolo svolto dalle donne nella rivoluzione (trad. it. *Le donne della rivoluzione,* Milano, Bompiani, 1978).

3 Fra le sue biografie, vedi specialmente C. Tomelin, *The Life and Death of Mary Wollenstonecraft,* London, 1974; di Mary Wollenstonecraft, vedi *A Historical and Moral View of the Origins and Progress of the French Revolution, and the Effect It Has Produced in Europe,* London, 1794.

4 L’unica monografia sulla Palm (W. Koppius, *Etta Palm: Nederland's eerste Féministe,* Zeist, 1929), è al limite della superficialità. Vedi comunque le pp. 30-41, 47, 67, per il suo molo nel Circolo Sociale; e pp. 73-80 per il suo discorso all’affiliata Confederazione degli Amici della Verità.

5 Stephens, *Women,* cit,, p. 171.

[6] *Ibidem,* p. 274.

[7] F. Picavet, *Les Idéologues,* 1891, pp. 31 ss., 221 nota 2; A. Guillois, *Le Salon de Mme. Helvétius,* 1894; e P. Gautier, *Mme. de Staël et Napoléon,* 1903.

[8] Resta classico S. Charléty, *Histoire du saint-simonisme (1825-1884),* pp. 205-234. Vedi anche Fahmy-Bey (pseud. Johan d'Ivray), *L'aventure saìnt-simonienne et les femmes,* 1928; e Ch. Patureau-Mirand, *De la Femme et son rôle dans la société, d'après les écrits saint-simaniens,* Limoges, 1910, per uno studio più analitico.

[9] Charléty, *op. cit.,* pp. 212-213.

[10] Pubblicato in inglese come *Eternal Life,* Chicago, 1926.

[11] Stephens, *Women,* cit., p. 236 nota I, fa risalire il primo uso del termine a Fourier, *La théorie des quatre mouvements,* 1808 — un uso che però io non sono stato in grado di riscontrare e che non è incluso nemmeno nell'elenco delle innovazioni linguistiche di Fourier stilato in Bestor.

La connessione fra la sovente ridicolizzata cosmologia di Fourier e le sue ipotesi di organizzazione sociale, accolte invece più seriamente in generale, viene sapientemente tracciata in N. Riasanoviskij, *The Teaching of Charles Fourier,* Berkeley/Los Angeles, 1969.

[12] Patureau Mirand, *op. cit.,* pp. 79-95.

[13] Fahrny-Bey, *op. cit.,* pp. 57-67; E. Sullerot, *La presse féminine,* 1966, pp. 19-20; anche S. Voilquin, *Souvenirs d'une fille du peuple ou les saint-simoniennes en Egypte,* 1966. Per una bibliografia, vedi Walch, *op. cit.,* p. 42.

[14] Charléty, *op. cit.,* p. 212, nota 2; Parris, *Lion,* cit., pp. 5-12, 20-29, vi attribuisce molta importanza sulla base di una nuova ricerca sul viaggio di Garibaldi sulla *Clorinda* con i sansimoniani. L'autore considera la loro influenza come «la chiave della vita e della condotta intere di Garibaldi», (p. 22), ma non commenta la concezione di un messia-donna, che era allora la principale preoccupazione dei sansimoniani.

[15] Parris, *op. cit.,* pp. 54 ss.

[16] Gans, *Owen à Paris,* cit., pp. 41-44.

[17] Sullerot, *op. cit.,* p. 20. Delphine Gay, figlia della scrittrice Sophie Gay e moglie del pubblicista Emile Girardin, fu la più autorevole delle critiche sociali, e nello stesso tempo l'ultima portavoce della credenza degli *idéologues* nella fisiologia come scienza liberatoria: vedi il suo *Phisiologie du ridicule,* 1833.

[18] S. Kalembka, *Wielka Emigracja,* 1971, p. 284; Borejswa, *Portrait,* cit., p. 138.

[19] Vedi il suo *Union Ouvrière,* Paris/Lyon, 1844, in part. pp. 47 ss.; e anche il poco noto giudizio del suo contemporaneo tedesco Arnold Ruge, *Flora Tristan und die Union ouvrière,* in *Sämtliche Werke,* 1848, vol. V, pp. 93-102.

J. Puech, *La vie et l'oeuvre de Flora Tristan, 1803-1844* (*L'Union ouvrière).* 1925, rimane lo studio fondamentale. Vedi anche C. Gattey, *Gauguin*'s *Astonishing Grandmother: A Biography of Flora Tristan,* London, 1970; J. Baelen, *La Vie de Flora Tristan,* 1972; P. Leprohon, *Flora Tristan,* 1979; e la versione edulcorata di D. Desanti, *Flora Tristan. La femme révoltée,* 1972.

[20] Per il miglior commento, vedi M. Thibert, *Féminisme et socialisme d'après Flora Tristan,* in «Revue d'Histoire Economique et Sociale» IX (1921), p. 115-136; e anche Puech, *op. cit.,* pp. 337-356.

[21] Puech, *op. cit.,* pp. 417 ss.; anche A. Zévaès, *Flora Tristan et l'Union ouvrière,* in «La Révolution de 1848», die. 1934, gen-feb. 1935, pp. 213-222.

[22] Puech, *op. cit.,* pp. 402 ss. su *Méphis ou le Prolétaire,* 1838.

[23] Thibert, *op. cit.,* pp. 128-129.

[24] Puech, *op. cit.,* pp. 390-391, 2.

[25] Abbé Alphonse-Louis Constant (poi Eliphas Levy), *L'assomption de la femme, ou le livre de l'amour,* 1841 nota 1, svela la precedente intenzione di chiamare il libro «il vangelo dell'amore». Flora lasciò per testamento il suo cranio al presidente della Società di Frenologia: J. Marillier, *Pierre Moreau, «L'Union»,* in «Actualité de l'Histoire», 1953, n. 5, p. 13. La Thibert commenta il femminismo di Esquiros fra gli altri, nel suo notevole studio *La féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1830,* 1926, p. 384.

[26] Per questi e altri particolari sull'ex sarto Louis de Tourreil, la sua *doctrine fusonienne,* e la *religion fusionienne,* oltre che sugli sviluppi di queste idee ad opera di Constant, vedi Viatte, *Victor Hugo et les illuminés,* cit., pp. 82-97.

[27] D'Eichtal e Urbain, *Lettres sur la race noire,* pp. 18-60-61. Vedi anche pp. 62-63, dove la nuova trinità di bianco, nero, e mulatto viene descritta come «Une nouvelle loi de Famille»; e anche pp. 64-67, nota 2, per ulteriori tentativi di derivare dalla dottrina della Trinità un significato sociale profetico. Eichtal, che era un Ebreo, si stava indirizzando a Urbain, convertitosi all'islam.

[28] Sarah Grimke, *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Women,* Boston, 1838; altre opere in W. O'Neill, *The Woman Movement: Feminism in the United States and England,* New York/London, 1969, pp. 19-21.

[29] W. Waterman, *Frances Wright,* New York, 1924, p. 64.

[30] A. Perkins e T. Wolfson, *Frances Wright Free Enquirer: The Study of a Temperament,* New York/London, 1939, p. 64. Vedi anche pp. 385-386 per una bibliografia dei suoi scritti; ma non esiste un vero e proprio studio biografico della Wright, né esiste una bibliografia completa dei suoi scritti.

[31] Waterman, *op. cit.,* p. 65.

[32] Perkins, *op. cit.,* pp. 54-84.

[33] Secondo Perkins, *op. cit.,* p. 208. Vedi anche pp. 127, 175-176, 193-194 per gli elementi basilari dei suoi esperimenti utopistici; e Waterman, *op. cit.,* pp. 94-97 sugli opuscoli di questo periodo.

[34] Perkins, *op. cit.,* pp. 248-254.

[35] Vedi le sue lezioni su *The Nature and History of Human Civilization,* commentate in Waterman, *op. cit.,* pp. 246-254; e *England the Civilizer - Her History Developed in Its Principles,* London, 1848.

[36] Perkins, *op. cit.,* pp. 110-372.

[37] *Ibidem,* p. 363; risoluzioni congressuali in O'Neill, *op. cit.,* pp. 108-111. Elizabeth Cady Stanton, a cui fu negato l'accesso al precedente congresso per il suo sesso, divenne leader radicale dall'incontro successivo. La sua *Dichiarazione del sentimento* fu in parte modellata sulla falsariga *della Dichiarazione d'indipendenza;* e la rivista che fondò insieme con Susan B. Anthony subito dopo la guerra civile fu battezzata «Revolution»: vedi O'Neill *Feminism as a Radical ideology,* in A. Young (a

cura di), *Dissent: Explorations in the History of American Radicalism,* Dekalb, 1968, p. 279.

38 Le donne svolsero un ruolo cruciale nel fermento rivoluzionario dell'America d'inizio ventesimo secolo. Le personalità chiave vanno da Lucy Parsons, la vedova dell'unico martire di lingua inglese del massacro di Haymarket, che sali sul palco al congresso di fondazione dell'Iww, alla pubblicista anarchica *émigré* Emma Goldman. Ma la parte del leone fu svolta da una serie di donne irlandesi come radicali passate dall'ideale rivoluzionario nazionale a quello sociale una volta giunte nel Nuovo Mondo. Questa linea di *leadership* va dalla mitica «Molly Maguire», che diede il suo nome alla rivolta cospirativa degli anni settanta, attraverso l'eroina dei minatori Mary («Mother») Jones, un'altra figura fondatrice dell'Iww e che visse fino a cento anni, fino a Elizabeth Gurley Flynn, compagna di Joe Hill, sua corrispondente negli ultimi giorni di vita prima dell'esecuzione ed eroina delle sue ballate («la ragazza ribelle»). Vedi di quest'ultima, *I Speak My Own Piece,* New York, 1955.

Una funzione dirigente veramente unica in seno allo stesso movimento irlandese fu svolto da Maude Gonne che ispirò contemporaneamente estremisti sia di destra che di sinistra: lavorò infatti dapprima con boulangisti francesi e repubblicani irlandesi, poi sia con suo marito (il rivoluzionario John McBride, martire della sollevazione di Dublino nel 1916 — la Easter Rising) sia con il suo ammiratore di tutta una vita, il poeta (e reazionario) William Butler Yeats. Recenti biografie, come quelle scritte da S. Levenson (New York, 1977) e N. Cardozo (New York, 1978) dovrebbero essere integrate — per questi aspetti della sua carriera — dallo studio più analitico di L. O'Neill, *The Gyres of Gonne: The Influence of Maude Gonne MacBride on Modern History.*

Ben più militante delle «Figlie di Erin» della Gonne, del 1900, fu l'organizzazione rivale dei Boy Scouts, i «Figli di Erin», creata dall'ancor più professionalmente rivoluzionaria Constance Markiewicz nel 1909. Figlia di Lord Gore-Booth, ella sposò un polacco a mo' di certificato rivoluzionario; si presentò una volta a un incontro rivoluzionario in abiti da sera direttamente dal castello di Dublino; partecipò all'insurrezione di Pasqua del 1916; e divenne il primo ministro del lavoro del primo governo indipendente irlandese - e di conseguenza fu anche la prima donna ministro d'Europa in assoluto: vedi J. van Voris, *Constance de Markiewicz,* Old Westbury, 1972, pp. 39 ss., 8. Retrospettivamente, Eamon de Valera notava che «le donne sono allo stesso tempo le più coraggiose e le più intrattabili fra i rivoluzionari», *ibidem,* p. 9.

39 Riproduzione dall'originale del giugno 1848, in Sullerot, *La presse,* cit., p. 7. Vedi anche il suo *Journaux*, cit., pp. 88 sulla proliferazione di queste riviste. Per maggiori particolari e una prospettiva diversa, vedi L. Adler, *À l'aube du féminisme: Les premières journalistes (1838-1852),* 1979.

40 S. Rowbotham, *Women, Resistence and Revolution,* London, 1972, pp. 123-124; Chacornac, *Lévy,* cit., p. 117; e E. Thomas, *Les femmes de 1848,* 1948. Le prime parti del vivace volume della Rowbotham sono meglio per il lato inglese che per quello francese, dove l'autrice non riesce a distinguere bene i personaggi, confondendo Desirée Gay con sua cognata Delphine Gay, senza mai chiamarla con il suo nome da nubile, Desirée Veret *(ibidem,* pp. 117-121).

41 Sullerot, *La presse*, cit., p. 28.

42 *Ibidem,* p. 26.

43 Citato da «Le Compagnon du Tour de France», 23 ott. 1851, p. 9, in E.

Thomas, *George Sand,* 1959, p. 59.

[44] E. Thomas, *Les Pétroleuses,* 1963; trad. ingl. London, 1967, p. XIV. Thomas riconosce che le attribuzioni possano essere in parte vere (trad. ingl. pp. 64-65 e altrove).

[45] Thomas sottolinea il ruolo di Elizabeth Dmitrieff, un'amica ed emissaria di Marx nonché leader dell'unione, che era la sezione femminile dell'Internazionale francese; e di Anna Korvin-Krukovskaja, moglie del leader Victor Jaclard, nel comitato: pp. 59-62 e 74-76.

[46] E. Thomas, *Louise Michel ou la velléda de l'anarchie*, 1971, pp. 10, 447, e l'epigrafe introduttiva da M. Barrés, *Mes Cahiers,* 1929, vol. VI, p. 91.

[47] Thomas, *Michel*, cit., p. 432.

[48] *A la Révolution tout entière*: S. Faure, citato *ibidem*, p. 444.

[49] *Ibidem,* p. 436.

[50] *Ibidem,* pp. 433-434.

[51] Secondo quanto *ibidem,* p. 447.

[52] *Ibidem.*

[53] *Ibidem,* p. 439. La sua profezia fu pressoché unica nel predire tanto in anticipo che nella futura rivoluzione russa «i soldati saranno con il popolo» come effettivamente fu nel 1917.

[54] Vedi Saltjkov, *Za Rubezom,* in *Izbrannje sočineniia*, Moskwa/Leningrado, 1940, p. 30; citazioni da Dostoevskij in Thomas, *Sand*, cit., pp. 126-127.

[55] Vedi A. Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale. L'Egypte moderne,* 1969, pp. 306-314; anche *La fin du rève,* in Fahmy-Bey, *op. cit.,* in partic., pp. 205-208.

[56] Il sottovalutato lavoro di Herzen, *Chi è il colpevole?,* viene correlato al «George Sandismo» in Malia, *Herzen,* cit., cap. XI, e allo sviluppo del movimento russo in R. McNean, *Women in the Russian Radical Movement,* in «Journal of Social History», inverno 1971-1972, p. 147.

[57] Un pressoché sconosciuto ammiratore occidentale di Cernysevskij era convinto che questi sostenesse una dottrina di «sessualismo» che potesse consentire all'umanità di progredire anche oltre il socialismo proprio come lo stesso Cernysevskij era progredito oltre l'«individualismo mascolino»: vedi P. Bonnier, *Tchernychewski et l'évolution sexuelle,* in «Revue Socialiste», 1885, n. 2, pp. 734-837; e più in generale, pp. 598-611, 731-38, 832-837; vedi anche Sagnol, *L'égalité des sexes,* in «Revue socialiste», 1889, n. 9, pp. 685-697; 1889, n. 10, pp. 82-98.

[58] Citato da un non meglio identificato archimandrita a Irkutsk, in A. Šilov, intr. a M. Mickhailov, *Zapiski, (1861-1862),* Petrograd, 1922, p. 3.

[59] *Zapiski,* cit., pp. 5-6. Vedi anche, più in generale, R. Stites, *M.L. Michailov and the Emergence of the Woman Question in Russia,* in «Canadian Slavic Studies», estate 1969, pp. 178-199; e dello stesso autore *The Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism, Bolshevism, 1860-1930,* Princeton, 1977; anche V. Broido, *Apostles into Terrorists. Women and the Revolutionary Movement in the Russia of Alexander II,* New York, 1977.

Per una biografia esaustiva basata su materiale nuovo, vedi P. Fateev, *Mikhail Mikhailov - revoliutsioner, pisatel', publitsist,* 1969. Per un buon commento di quattro altri lavori su questo soggetto oggi molto trattato, vedi R. Stites, *Wives, Sisters, Daughters, and Workers: A Review Article,* in «Russian History», 1976, n. 3, pp. 2, 237-244.

60 Vedi A. Janovskij, *Zenskoe obrazovanie,* in Brokgauz-Efron, *Entsiklopedičeskij slovar,* vol. XXII, in partic., pp. 869-871. L'accuratezza degli articoli su questo soggetto in questa enciclopedia russa di fine Ottocento è in stridente contrasto con tutto quanto si trova nelle enciclopedie occidentali, allora e dopo.

61 Citato senza attribuzione in Jarmolinskij, *Road,* cit., p. 238.

62 Vera Figner, *Memoirs of a Revolutionist,* New York, 1927; anche *Studenčcskie godj (1872-76),* 1924. All'inizio del periodo sovietico la Figner curò la pubblicazione — insieme con A. Prjbyleva-Korba, un'altra veterana di Volontà del Popolo — di una collana di altre memorie del movimento. Vedi di quest'ultima, *Narodnaia Volia, vospominanria o 1870kh i 1880kh godov,* 1926. Meno importante ma più nota in Occidente per le sue lezioni e pubblicazioni durante l'esilio, fu C. Breško-Breškovskaja, *Hidden Springs of the Russian Revolution,* Stanford, 1931; e *The Little Grandmother of the Russian Revolution* , Boston, 1918.

63 L'importanza di Ošanina, la maggiore di tre sorelle rivoluzionarie, è appena accennata in Venturi, *Il populismo russo,* cit., vol. III, p. 300; e viene molto più sviluppata nei materiali che Venturi cita (*ibidem*) e da parte del vecchio Boris Nikolaevskij nel suo corso sulla tradizione rivoluzionaria russa tenuto a Harvard nel 1960.

64 P. Pomper, *Peter Lavrov and the Russian Revolutionary Movement,* Chicago, 1972, pp. 176-179.

65 Kravčinskij (Stepniak), citato in Jarmolinskij, *Road,* cit., p. 214.

66 Termine citato da Pantaleev in Vilenskaia, *op. cit.,* p. 145, la quale è evidente inconsapevole delle associazioni settarie che lo stesso comporta.

67 Tat'iana Lebedeva e Vera Zasulic (commentata in McNeal, *Women,* cit., p, 149); il personaggio di «Natasa» commentato in N. Burenin, *Liudi Bol'ševistskogo podpol'ia,* 1958, pp. 35-38. Per le funzioni delle ragazze come porta munizioni, vedi P. Gusiatnikov, *Revoliutsionnoe studenčeskoe dviienie v Rossii,* 1971, p. 188.

68 McNeal, *op. cit.,* pp. 153-154.

69 21 su 43 questa sentenza veniva quasi sempre pronunciata per reati di terrorismo. Vedi McNeal, *op. cit.,* p. 155.

70 A. Knight, *Female Terrorists in the Russian Socialist Revolutionary Party,* in «Russian Review», apr. 1979, p. 146, valuta che almeno 25 su un totale di 78 fossero donne. Questo importante articolo è basato su di un capitolo della dissertazione di laurea della Knight, *The Participation of Women in the Revolutionary Movement in Russia: 1890-1914,* London School of Economics, 1977.

71 Frase di A. Kelly (*Revolutionary Women,* in «New York Review of Books», 17 lug. 1975, p. 22), che intende così sottolineare sia la diversità sia l'importanza del ruolo svolto dalle donne russe. Maria Spiridonova, che secondo la Knight (p. 150) «rappresenta più di ogni altra il tipo della terrorista russa», più tardi ebbe a

definire la funzione del suo partito Sr come «Detergente dell'atmosfera morale» *(ibidem,* p. 159).

72 Zensinov, citato in Knight, *ibidem,* p. 147.

73 *Ibidem,* pp. 152 ss.

74 I. Kakhovskaja, *Iz vospominanii o ženskoi katorge,* in «Katorga i Ssjlka», 1926, n. 2, p. 178; citato in Knight, *op. cit.,* p. 158.

75 Vedi i casi di Dora Brilliant e Rahel Lurie, in Knight, *op. cit.,* pp. 148-150.

76 I casi di Zinaida Konopliannikova e Maria Spiridonova, *ibidem,* pp. 150-151.

77 P. Smirnov, *Znacenie ženscinj v istorii vosniknoveniia raskola,* in «Missionerskij Sbornik», nov-dic. 1891, pp. 330-365.

78 McNeal, *op. cit.,* p. 158; Knight, *op. cit.,* p. 150. La più struggente di queste immolazioni — e anche quella che ebbe massimo impatto sulla società — fu quella di Maria Vetrova, giovane studentessa di Cernigov che aveva gestito una tipografia clandestina insieme con parecchie altre donne, aveva conosciuto Tolstoj, e si appiccò fuoco con il kerosene della sua lampada da tavolo: vedi N. Rostov, *Samoubiistvo M.F. Vetrovoi i studenčeskie besporiadki 1897 g.,* in «Katorga i Ssjlka», 1926, n. 2, pp. 50-66.

79 McNeal, *op. cit.,* p. 154; Knight, *op. cit.,* p. 154. Entrambe queste ricostruzioni di seconda mano riportano il suo nome in maniera errata. La Knight sostiene poi che la terrorista non fece esplodere la dinamite per paura di coinvolgere astanti innocenti, ma non c'è prova di questo nell'unica fonte di prima mano, A. Friedberg, E. *Rogozinnimova (vospominaniia),* in «Katorga i Ssjlka», 1929, n. 1, pp. 154-177.

80 Descrizione della Konopliannikova, citata in Knight, *op. cit.,* p. 150.

81 Il discorso sortì un potente effetto anche sugli anarchici di lingua russa negli Stati Uniti quando vi fu pubblicato: *Ree' Matrenj Prisiazniuka v Kievskom voenno-okruznom sude 19-go iiulia 1908 goda,* New York, 1916; citato in Avrich, *op. cit.,* p. 66.

82 L'analisi di McNeal *(op. cit.,* pp. 150-151) sulle donne rivoluzionarie, che poggia sul più completo elenco russo dei rivoluzionari pre-1905 (*Deiateli revoliutsionnogo dviženiia v Rossii: bio-bibliografičeskj slovar,* 1927-1933 (che copre però solo dalla *a* alla g) constata che il 60% delle 317 donne militanti dagli anni sessanta agli anni ottanta del secolo scorso era di provenienza medio-alta (nobiltà e classe mercantile). McNeal sostiene che questa percentuale è probabilmente inferiore per gli uomini. L'analisi della Knight *(op. cit.,* pp. 144-145) delle biografie di donne terroriste Sr durante il decennio 1902-1911, mostra che la percentuale di provenienza da ceti medio-alti era calata solo di poco (e rimaneva chiaramente più alta rispetto agli uomini), e che quasi tutte le donne avevano istruzione superiore — 20 delle 27 donne ufficialmente associate a gesta terroristiche erano designate dal partito come *intelligentki.*

83 Dieci dei sedici dirigenti della banda terrorista Baader-Meinhof erano donne: vedi M. Getier, *Women Play Growing Role in Slayings by West German Terrorist Group,* in «Washington Post», 6 ago. 1977, A-15. L'analogia fra questo gruppo e una setta religiosa medievale è sostenuta da M. Lasky, *Ulrike Meinhof and the Baader-Meinhof Gang,* in «Encounter», 1975, n. 6, pp. 9-23.

[84] Un sindacato tessile fondato in Sassonia nel 1869 fu «il primo a considerare donne lavoratrici e mogli di operai alla stregua degli uomini» e ad organizzare «contro il nemico capitalista», secondo la Zetkin, *Zur Geschichte,* cit., pp. 7-8.

[85] La straordinaria popolarità del lavoro di Bebel può essere giudicata dal fatto che la traduzione inglese fatta dal marxista americano Daniel de Leon fu basata sulla 33ª edizione tedesca: *Woman under Socialism,* New York, 1904.

[86] Koszyk, *Presse,* cit., vol. II, p. 208; Joll, *International,* cit., p. 65; Zetkin, *Zur Geschichte,* cit., pp. 218-220; Meyer, *Movement,* cit., pp, 111-112. Una testimonianza di primo piano della resistenza opposta dalla classe operaia tedesca a! conseguimento dei pieni diritti per le donne e dell'effetto sovente intimidatorio sulle socialdemocratiche ci è data da A. Popp, *Autobiography of A Working Woman,* London, 1912. Per la rapida crescita da un pugno di donne nel 1890 fino alle 175.000 socialdemocratiche del 1914, vedi la tesi di laurea medita di J. Strain, *Feminism and Political Radicalism in the German Social Democratic Movement 1890-1914,* Berkeley, 1964.

[87] Joll, *International,* cit., p. 37; vedi anche Zetkin, *Reminiscences of Lenin,* London, 1929.

[88] Utile su questi primi anni è R. Evzerov e I. Jažborovskaia, *Roza Liuksemburg,* 1974, pp. 20 ss,

[89] Evszerov, *op. cit.,* pp. 34-36.

[90] «Przeglad Socjaldemokratyczny», modellata sulla «Neue Zeit;:- di Kautsky, era la rivista teorica; «Czerwony Sztandar» (Bandiera Rossa), il quotidiano di partito — la stessa suddivisione della stampa di partito che Lenin avrebbe istituito in Russia: vedi J. Netti, *Rosa Luxemburg*, London, 1966, vol. I, pp. 251-295, in partic., pp. 267-270; trad. it. *Rosa Luxemburg,* Milano, Il Saggiatore, 1978 (edizione ridotta). Questo fondamentale studio può essere affiancato su alcune parti da Badia, *Rosa Luxemburg,* cit.

[91] Luxemburg, *Sozial Reform oder Revolution,* in «Leipziger Volkszeitung», 6 lug. 1899, tradotto come *Une question de tactique,* in «Le Mouvement socialiste», ago. 1899, pp. 132-137; trad. it. *Riforma sociale o rivoluzione?,* Roma, Editori Riuniti, 1973.

[92] *Sciopero di massa, partito e sindacato* (Pietroburgo, 1906), Roma, Newton Compton, 1975.

[93] La Luxemburg credeva che la natura profondamente proletaria dello sciopero di massa lo distinguesse dallo sciopero generale degli anarchici tanto dileggiato dai socialdemocratici («lo sciopero generale è un non-senso generale»); e che la sua genesi nella Russia relativamente arretrata («In nessun altro paese si è così poco pensato di "propagandare" o anche solo "discutere" lo sciopero di massa») prefigurasse per lo sciopero di massa ancor più potere nei paesi industrializzati. Vedi la trad. ingl. di *Sciopero di massa...,* in R. Howard, *Selected Political Writings of Rosa Luxemburg,* New York/London, 1971, p. 230.

[94] La sua critica (discussa in Badia, *op. cit.,* pp. 326 ss., e Y. Bourdet, *Le marxisme anti-autoritaire de Rosa Luxemburg,* in «Autogestion», ott. 1977, p. 50) fu di fatto preceduta da quella di Parvus contro l'«ultracentralismo» di Lenin (Badia, *op. cit.,* p. 327, nota 306) sul numero del 30 nov. 1903. Il classico della Luxemburg,

*Le questioni organizzative della socialdemocrazia russa* apparve sia sull'«lskra» che su «Neue Zeit» del lug. 1904; trad, it, in *Scritti politici,* a cura di L. Basso, Roma, Editori Riuniti, 1970.

La profondità della sua opposizione al leninismo è sminuita in Badia, ma sottolineata da Bourdet e in particolare da D. Guérin, *Rosa Luxemburg et la spontanéité révolutonnaire,* 1966.

95 Badia, *op. cit.,* pp. 354-355 nota 120.

96 *Ibidem,* pp. 303-304.

97 La Zasulič accusò Lenin nel 1904 per aver sostituito il concetto gerarchico di «organizzazione» al concetto di massa di «partito» e condannò i bolscevichi per il loro ripudio della democrazia nel 1918, poco prima di morire: vedi J. Bergman, *The Politicai Thought of Vera Zasulich,* in «Slavic Review», giu. 1979, pp. 243-258.

98 La Luxemburg insegnò alla scuola di partito tedesca all'inizio del 1907 e le fu chiesto da Bogdanov e da Gorkj di insegnare alla scuola di partito russa a Capri — scuola che aveva finalità di produrre dal proletariato «quadri permanenti di dirigenti del partito» (J. Scherrer, *Les ecoles du parti de Capri et Bologne: La formation de l'intelligentsia du parti,* in «Cahiers du Monde Russe et Soviétique», lug.-sett. 1978, pp. 261-266). È verosimile che la tradizione leninista assumesse questo concetto di scuola-quadri da Bogdanov (che considerava i quadri di partito portatori della coscienza e del senso di «capacità organizzativa» collettivi — *organizovannost', organizatsionnost':* Scherrer, *op. cit.,* pp. 266-267) che a sua volta lo mutuò dalla socialdemocrazia tedesca.

Fra la concezione bogdanoviana di un'«intelligentsia operaia», in cui erano sottolineati il carattere di classe e la coscienza proletaria di coloro che venivano preparati, e l'enfasi di Lenin sulla «intelligentsia di partito» concernente l'ortodossia marxista di intellettuali e la *loro* coscienza della lotta di classe (gli antipodi posti da Scherrer), la Luxemburg era più prossima a quest'ultima. In generale, Badia sostiene che i rapporti fra Lenin e la Luxemburg fossero quelli di «professionisti rivali» piuttosto che nemici sui principi: *op.cit.,* p. 325.

99 Badia, *op. cit,* p. 344.

100 *Die kleinen Lafayette,* in «Spartacus», ott. 1918; elenco di articoli e pseudonimi in Badia, *op. cit.,* p. 866.

101 *Ibidem,* p. 374,

102 Per una diversità di vedute su questo soggetto, vedi il simposio curato da D. Brown, *The Role and Status of Women in the Soviet Union,* New York, 1968; e invece per il blocco orientale, il simposio riassunto da M. Pavlova, in «Literaturnaia Gazeta», 27 mag. 1970. Per un commento sul movimento delle donne in Cina dalla «liberazione dalle legature ai piedi» durante la rivoluzione del 1911 fino agli ultimi anni del dominio di Mao, vedi H. Snow, *Women in Modern China,* s'Gravenhage, 1967.

103 Badia, *op. cit.,* pp. 796-797.

104 Già nel suo principale articolo sullo sciopero di massa (sulla «Leipziger Volkszeitung», 26 giu. 1913), la Luxemburg notava che il proletariato tedesco, nonostante la sua formidabile struttura organizzativa, era pressoché l'unico a non aver mai prodotto uno sciopero di massa; e la sua esortazione alla lotta «sia che finisca con la vittoria o con la sconfitta» lascia intendere che ella credesse in

quest'ultimo risultato. Luxemburg, *Textes,* 1969, pp. 160-169.

105 «Qualora si voglia definire in una parola la principale attività di Rosa Luxemburg — e non semplicemente la sua professione, ma la sua vocazione — si dovrebbe dire che ella fu in primo luogo e soprattutto una giornalista, e più precisamente una giornalista politica»: Badia, op. *cit.,* p. 593, e l'eccellente capitolo *La journaliste, ibidem,* pp. 593-643.

106 Luxemburg, *Briefes aus dem Gafängnes,* 1920, pp. 17-18; e il commento di questo passaggio dalla sua corrispondenza edita postuma, in Badia, *op. cit.,* pp. 712-713.

107 Luxemburg, *Briefe,* cit., p. 18.

108 Citato da *L'ordine regna a Berlino* («Die rote Fahne», 14 gen. 1919) in Howard, *op. cit.,* p. 145. Le sue parole sono tratte da versi del poeta rivoluzionario F. Freiligrath, amico di Marx.

109 Di tutti i tentativi *gauchistes* di attingere dalla Luxemburg per sviluppare un concreto programma politico a sinistra dei partiti comunisti burocratizzati alla fine dei nostri anni sessanta, il più serio è stato questo del capo del Psiup, Lelio Basso, in Italia. Di lui, oltre ad un'importante edizione dei lavori della Luxemburg *(Scritti politici,* cit.), vedi *Socialismo e rivoluzione in Rosa Luxemburg,* in «Problemi del socialismo», gen-feb. 1971, pp. 40-63; e gli atti del congresso da lui organizzato a Reggio Emilia nel settembre del 1973 sul tema *Il contributo di Rosa Luxemburg allo sviluppo del pensiero marxista.*

# Epilogo

## Oltre l’Europa

Questa storia ha considerato i rivoluzionari che operarono in Europa e al di fuori della gestione del potere nel periodo che intercorre fra la fine del diciottesimo secolo e l’inizio del ventesimo. Non abbiamo lo spazio sufficiente per discutere in questa sede sul modo in cui le loro idee siano filtrate da coloro che successivamente si sono trovati ad esercitare un massiccio potere statale in nome della rivoluzione. Il mondo completamente diverso venutosi a creare dopo il 1917 — la guerra totale e la pace totalitaria, l’identificazione da parte di Stalin della rivoluzione con il potere e la ricerca da parte di Mao di una rivoluzione al di là del potere — tutto ciò richiederebbe un altro volume con tecniche d’analisi e modi di descrizione suoi specifici.

Un breve epilogo può solo tratteggiare uno dei lineamenti di fondo nel passaggio dal diciannovesimo al ventesimo secolo: la diffusione della fede politica rivoluzionaria dall’Europa all’Oriente in risveglio. All’inizio del ventesimo secolo infatti, analogamente a ciò che accadde nell’Europa dei primi dell’Ottocento, il nazionalismo rivoluzionario cominciò a dilagare nel mondo afro-asiatico in una sorta di reazione a catena globale contro l’«imperialismo» delle grandi potenze europee.

La camera di scoppio di questa rinascita nazionalista fu quella «terra di nessuno» politica che si estende dalla riva destra del Danubio alle sponde del Tigri e del Nilo. Fu questo Oriente più prossimo all’Occidente, il Medio Oriente o Levante, il luogo della «Questione orientale». Questo

ventre molle della civiltà occidentale divenne terreno d'incubazione della nuova epoca di rivoluzioni anti-occidentali. Se l'era francocentrica dell'attivismo rivoluzionario ebbe il suo nemico principale nell'impero asburgico e l'era russo-tedesca s'incentrò invece contro l'impero dei Romanov, l'epoca della rivoluzione mondiale cominciò con la rivolta contro l'impero ottomano.

Protagonista dell'insorgere di una nuova ondata di violenza rivoluzionaria nazionale fu una propaggine, ingiustamente trascurata dagli storici, dei precedenti movimenti europei: l'Organizzazione rivoluzionaria macedone dell'interno. Nata nel 1893 come organizzazione antiottomana, essa diede il via ai suoi tentativi, mai coronati da successo, di creare una nazione macedone con lo slogan: «Meglio una fine orrenda che un orrore senza fine». Eccessivamente romanticizzati a suo tempo come eroici partigiani combattenti i perfidi turchi[1], l'Ormi e i suoi adepti meritano forse di essere considerati in base ad un'analisi più attuale e disincantata come il primo movimento di liberazione nazionale contemporaneo, per l'uso sistematico di comunicazioni clandestine, terrorismo urbano, e una strategia consapevolmente intesa a influenzare l'opinione pubblica internazionale a favore di una situazione politica nazionale.

La «comunicazione» fu eseguita nel giorno di S. Elia, il 20 luglio 1903, quando grammofoni nascosti dietro le icone nelle chiese ortodosse macedoni trasmisero improvvisamente il seguente messaggio: «Fratelli! È giunta l'ora di cominciare la lotta [...]. Abbasso la Turchia, abbasso la tirannia. Evviva!»[2].

La base urbana del movimento era la città portuale cosmopolita di Salonicco, dove un gruppo di studenti delle scuole superiori noto dapprima come «la plebaglia» e poi come «l'equipaggio» si impegnò nello studio del movimento rivoluzionario russo arrivando infine ad accarezzare ambiziosi progetti terroristici in proprio. Volendo combattere la tirannia economica oltre a quella politica — e attirare l'attenzione internazionale nel mentre — questo gruppo passò due anni

scavando una enorme galleria sotto entrambe le principali sedi della Banca ottomana, a Costantinopoli e a Salonicco. Il progetto era di far saltare contemporaneamente in aria entrambi gli edifici, scatenando inoltre una serie di esplosioni coordinate per tutta la città di Salonicco. Le esplosioni iniziarono puntualmente all'alba del 28 aprile 1903, a bordo di una nave francese che trasportava armi e munizioni per l'esercito turco; e alla fine della giornata, molte altre deflagrazioni avevano sepolto la città in un'impenetrabile nube di fumo e polvere, scatenando la fiera rappresaglia delle truppe turche.

Dunque l'Ormi mise in atto un crudo, e in ultima analisi suicida, tentativo di rivoluzione istantanea. A parte gli sforzi senza speranza contro i turchi, i rivoltosi delle città non furono coordinati con gli elementi Ormi delle campagne, la cui sollevazione nell'estate del 1903 durò appena un po' di più e non riuscì mai veramente a concretizzare l'agognato «governo dei boschi». Nonostante tutto, comunque, i loro tentativi di pianificare, disciplinare, e concentrare le forze in attacchi di sorpresa furono profetici antesignani della guerriglia del futuro. L'Ormi riuscì bene o male a sopravvivere assumendo la tecnica d'attacco improvviso e quindi ritirata nelle campagne, rendendo in questo modo pressoché impossibile sradicare completamente il movimento: «Quando un reparto turco crede di avere individuato un gruppo di ribelli», osservava un colonnello, «improvvisamente scopre che si tratta solo di un gruppo di contadini occupato a zappare la terra»[3]. L'Ormi riprese quota dopo la rivoluzione dei Giovani turchi, nel 1908, e continuò a richiamare contadini sotto le bandiere di una causa inesorabilmente persa, finché nel 1934 l'organizzazione non fu stroncata da quello stesso esercito bulgaro che a suo tempo si era occupato dell'addestramento della maggior parte dei quadri ribelli.

Fra tutti i movimenti rivoluzionari dei Balcani, l'Ormi fu quello che sortì meno successo nella costruzione nazionale mentre, in termini di sopravvivenza e capacità di combattere fu sicuramente il più longevo. A soli cinque anni

dalla sua costituzione originaria, nel 1893, l'organizzazione piramidale, la cui cellula base era un gruppo di dieci membri, esercitava potere effettivo in buona parte della Macedonia, impedendo alle forze occupanti l'esazione di tributi, la requisizione di raccolti, e la tranquillità negli acquartieramenti. I congressi annuali segreti determinavano la politica da seguire; si utilizzavano basi di «sicurezza» in Bulgaria, nei primi anni, e il movimento godeva di una complessa struttura di dirigenti di comitato *(comitadji*), bande armate (*chetas*), e chiese e organizzazioni culturali, che operavano come una specie di «paravento» per l'organizzazione clandestina.

Il terrorismo si mosse in sintonia con le lotte di liberazione nazionale di massa nei Balcani rurali e colonizzati; e ben presto si svilupparono movimenti analoghi nelle regioni asiatiche dell'impero ottomano — e altrove.

La rivoluzione russa del 1905 inaugurò l'era mondiale delle rivoluzioni, producendo — letteralmente — un effetto elettrico. Il generatore della rivoluzione fu per molti aspetti l'istituto di tecnologia di Pietroburgo, che vide la prima assemblea studentesca all'indomani del primo massacro di manifestanti davanti al Palazzo d'inverno (la «domenica di sangue», il 9 gennaio 1905)[4]; resistette all'assedio militare della casa dello studente al suo interno[5]; e ospitò il primo soviet operaio nella sua biblioteca. Kržižanovskij, lo specialista elettrotecnico e attivista bolscevico a Pietroburgo nel 1905, considerava il trasmettitore elettrico come simbolo «della transizione dall'anarchia del modo di produzione capitalistico alla produzione pianificata»[6]. Più tardi, fu lui che suggerì a Lenin di definire il comunismo come simbiosi dei due elementi che l'istituto di tecnologia aveva letteralmente riversato sulla Russia dalle sue mura: «Il potere dei soviet più l'elettrificazione» [7].

La trasmissione telegrafica permise — per la prima volta nella storia — il resoconto quotidiano degli eventi rivoluzionari del 1905 in tutto il mondo. L'effetto fu particolarmente notevole fuori d'Europa, dove la realtà dell'imperialismo veicolava in

nuove regioni le idee rivoluzionarie dell’Occidente. Le antiche ed orgogliose civiltà d’Asia erano particolarmente sensibili all’espansione oltremare delle potenze europee. La notizia senza precedenti che una nazione asiatica (il Giappone) fosse riuscita a sconfiggere una potenza imperiale europea (la Russia) nella guerra del 1904-1905, incoraggiò nuovi dirigenti a mobilitare il potenziale rivoluzionario del proletariato orientale, in un’area meno sviluppata ma densamente popolata.

La rivoluzione interna che seguì in Russia alla sconfitta esterna per mano di una potenza asiatica produsse effetti immediati in Oriente: sia nei gruppi di minoranza in seno all’impero dei Romanov, sia negli stati asiatici proprio lungo i suoi confini.

I disordini partirono dapprima dal turbolento Caucaso che li trasmise in Iran, dove nel dicembre del 1905 scoppiò uno sciopero generale a Teheran, proprio mentre quello di Mosca si stava esaurendo. Nel settembre del 1906 fu istituito a Tabriz il primo dei parecchi consigli operai persiani modellati sul tipo di quelli rivoluzionari russi. La repressione definitiva del movimento rivoluzionario persiano fu assicurata solo con l’intervento congiunto anglo-russo del 1911[8]. Nello stesso anno, la prima rivoluzione dell’epoca moderna in Cina rovesciò la dinastia Manchu. Il suo leader, Sun-Yat Sen trasse ispirazione anche dalla rivoluzione russa del 1905 e dalla tradizione che ne era stata alla base. Sun si era incontrato con dirigenti rivoluzionari russi come Geršuni a Tokyo, dove nel 1905 istituì un movimento rivoluzionario a base studentesca di tipo russo, raccolto attorno a un giornale che ricordava «La campana» di Herzen[9]. L’esempio russo influì pure sul passaggio agli scioperi e all’insurrezione da parte della Giovane India[10], nonché sulla rivoluzione dei Giovani Turchi che nel 1908 rovesciò un sultanato corrotto.

L’originaria organizzazione dei Giovani Ottomani, degli anni settanta del diciannovesimo secolo, era stata direttamente influenzata dalla nascita di una tradizione specifica-mente russa dopo la sconfitta impartita dalla Russia alla Turchia nella

guerra del 1877. Il nuovo movimento dei Giovani Turchi nacque basato su una cellula segreta di ufficiali a Salonicco; essi patrocinarono una tattica mista di scioperi a resistenza armata analoga a quella delle società segrete armene sotto la palese influenza del movimento rivoluzionario russo del 1905-1906 [11].

La sollevazione dei rivoluzionari asiatici contro gli imperi europei ricalcò per molti versi la sollevazione dei rivoluzionari europei contro l'impero asburgico un secolo prima. La Giovane Italia e la Giovane Europa di Mazzini furono le dirette antesignane dei Giovani Turchi e di altri movimenti nazionali giovanili in Asia. Come nella Europa dei primi dell'Ottocento, i rivoluzionari nazionali asiatici dei primi del Novecento comprendevano anche vaghi ideali di rivoluzione sociale nei loro sogni di liberazione nazionale.

Il nazionalismo rivoluzionario asiatico d'inizio Novecento seguì spesso i modelli del suo prototipo europeo. Per esempio, prima del 1911 il movimento rivoluzionario cinese era dipendente tanto quanto lo era stato quello russo dalla *leadership* di giornalisti intellettuali fuorusciti (Sun-Yat Sen nelle Hawaii e in Giappone, la maggior parte della futura dirigenza in Francia) [12]. La guida di intellettuali fuorusciti fu parimenti essenziale per la rivoluzione vietnamita, con uno Ho Chi-Minh che visse successivamente a Parigi, Mosca, e Canton. Altrettanto evidente risulta l'interazione fra Sinistra e Destra nell'addestramento da parte sovietica del figlio e successore di Chiang

Kai-Shek, capo del regime nazionalista di Taiwan; e nello strano modo di trasmissione di concezioni terroristiche dal Vietnam. Sembra che certi terroristi francesi di destra (l'Oas) abbiano appreso le loro tecniche mentre erano prigionieri dei terroristi di sinistra in Vietnam; e la destra francese a sua volta impartì un'analoga istruzione alla sinistra algerina (Fln), i cui metodi terroristici, coronati da successo, hanno ancora una volta pagato tributo alla simbiosi che si attua quando *les extrêmes se touchent.*

Se nel ventesimo secolo i rivoluzionari asiatici hanno spesso

e volentieri mutuato idee dai rivoluzionari europei, questi ultimi avevano d'altronde già tratto parte della loro ispirazione dagli asiatici nel diciannovesimo. Il più sofisticato teorico dell'insurrezione nazionale fra gli onniprofetici polacchi aveva cercato davvero ovunque modelli a cui ispirarsi: dalla resistenza degli spagnoli contro Napoleone, alla resistenza dei serbi e degli albanesi contro i turchi, degli algerini contro i francesi, delle genti del Caucaso contro la Russia, e infine dell'Afghanistan contro l'Inghilterra nella guerra del 1838-1842. Quando sul finire dello scorso decennio le truppe russe dilagarono in questo paese montagnoso, mi fece uno strano effetto rileggere le parole di un esiliato polacco degli anni quaranta del secolo scorso, il quale sosteneva che un attento studio della resistenza afghana agli invasori imperialisti di quell'epoca avrebbe forse reso possibile «scoprire il segreto per la ricostituzione della Polonia»[13].

Quando l'Africa, più tardi, seguì l'Asia nel suo risveglio, un nuovo teorico della violenza rivoluzionaria ripetè il percorso effettuato da Ismail Urbain un secolo prima — dalle Indie occidentali all'Algeria via Francia. Frantz Fanon riprese molti temi degli apostoli italo-polacchi della violenza eroica di un secolo prima: «Solo la violenza esercitata dal popolo», sosteneva, «consente alle masse di decifrare la realtà sociale», ed essa è una «forza purificatrice» che «libera l'indigeno dal suo complesso d'inferiorità e dalla sua disperante inazione»[14]. «Uccidere un europeo significa prendere due piccioni con una sola fava, distruggere un oppressore e nello stesso tempo l'uomo che quegli opprime»[15]. Ma questo messaggio è meno originale di quanto l'autore potesse credere, e il suo stile riflette maggiormente lo psicologismo della cultura occidentale che egli aveva assimilato che non il pensiero reale del terzo mondo. Forse solo la Cuba di Castro ha rappresentato in qualche modo una continuità concreta all'appello rivolto da Fanon all'Africa affinché si consacrasse alla violenza rivoluzionaria; e questa continuità dipende tuttora dalla potenza del benefattore imperiale di Cuba, l'Unione Sovietica.

Gli stessi rivoluzionari cubani — dai molti anni trascorsi da Martì a New York come giornalista rivoluzionario nella redazione dell'«Edad de Oro»[16] al lungo esilio di Castro in Messico e poi nella lotta partigiana — ripeterono molti passi canonici della tradizione rivoluzionaria nazionale. E quando venne in conflitto con la potenza imperiale della nazione nata da una rivoluzione, gli Stati Uniti, la rivoluzione nazionale cubana attrasse notevoli simpatie — ma più fra gli studenti ben pasciuti dell'Occidente sovrasviluppato che non fra gli affamati del mondo sottosviluppato. Per molti intellettuali l'utopia era semplicemente ritornata su di un'isola tropicale del Nuovo Mondo — cioè dove gli intellettuali europei dell'inizio della nostra storia avevano sempre pensato che fosse.

*Note all'epilogo*

1 Vedi soprattutto l'entusiasta H. Brailsford, *Macedonia: Its Races and Their Future,* London, 1906.

2 Citato in Gaucher, *op. cit.,* p. 155. Qui la nostra trattazione è debitrice al suo resoconto, pp. 155-173, e alla versione più particolareggiata, dal punto di vista greco, che identifica l'Ormi con la Bulgaria, di D. Dakin, *The Greek Struggle in Macedonia, 1897-1913,* Thessalonika, 1966, pp. 92-106. Le opere in un'ottica serba e/o bulgara sono citate in G. Zotiades, *The Macedonian Controversy,* Thessalonika, 1954, p. 5 nota 1. Le influenze ideologiche russe sull'Ormi attraverso la Bulgaria sono evidenziate in V. Zuev, *Gotse Delčevvydaiuščiisia deiatel' makedonskogo osvoboditel'nogo dvizeniia,* in *Institut slavianovedeniia: kraktie soobščeniia,* vol. XII, 1954.

3 Gaucher, *op. cit.,* p. 155.

4 P. Gusiatnokov, *Studenčeskoe dvizenie v 1905* goda, in «Voprosj Istorii», 1955, n. 10, p. 75.

5 Questo drammatico confronto, che durò parecchi giorni e attrasse grandemente l'attenzione popolare, è descritto in maniera esaustiva in Rappeport, *Institut,* cit., pp. 284 ss. Vedi anche A. Mil'štein, *Tekhnologičeskij Institut v 1905* goda, Leningrad, 1955.

6 Kržižanovskij, *Sočineniia,* 1933, vol. I, p. 61. Egli pose ad epigrafe del suo fondamentale lavoro sull'elettrificazione in Russia: «Il secolo del vapore fu il secolo della borghesia; il secolo dell'elettricità è il secolo del socialismo»: *Krzizanovskij. Zizn',* cit., p. 22.

7 Lenin impiegò la formula per la prima volta all'VIII congresso dei soviet

presso il Teatro Bolšoi di Mosca, il 22 dic. 1920 *(Kržižanovskij. Žizn',* cit., pp. 33-34). Il principale rivale Sr di Lenin e Trockij nel 1917 avrebbe più tardi lamentato le «scariche elettriche di volontà di potere» che durante quell'anno i due leader bolscevichi impartirono al corso degli eventi: V. Černov, *The Great Russian Revolution,* New Haven, 1936, p. 445.

8 I. Spector, *The First Russian Revolution*: *Its Impact on Asia,* Englewood Cliffs, 1962, pp. 40, 44, 50; commento sull'Iran, *ibidem,* pp. 38-50; e per ulteriore materiale, B. Aizin, *Meždunarodnoe znacenìe revoliutsii 1905-1907 godov v Rossii,* in «Novaia i Novaišaia Istoriia», 1975, n. 6, pp. 21-41.

9 Spector, *op. cit.,* pp. 80-83. Un po' più tardi, anche alcuni studenti rivoluzionari giapponesi imitarono i russi, chiamando il loro giornale «Narod»: H. Smith II, *Japan's First Student Radicals,* Cambridge (Mass.), 1972, pp. 55 e 63, 74-75.

10 Spector, *op. cit.,* pp. 105-109; nuovo materiale anche in P. Sinha, *The Indian National Liberation Movement and Russia, 1905-1917,* New Delhi, 1975 (la versione rivista di una tesi di laurea presso l'università di Mosca).

11 Ramsaur, *Young Turks,* cit., p. 127; C. Buxton, *Turkey in Revolution,* New York/London, 1909, pp. 43 ss.

12 A. Kriegel, *Aux origines françaises du communisme chinois,* in «Preuves», ago.-sett. 1968, pp. 24 41.

13 Citato da Ludwik Bystrzonowski in Halicz, *Warfare,* cit., p. 144. La sua sbalorditiva varietà di esperienze in emigrazione (dal servizio attivo nel movimento di resistenza algerino al servizio come *attaché* militare turco a Parigi) viene descritta in Halicz, *op. cit.,* pp. 120-155. Il suo inedito *Mémoire sur Afghanistan* è nel Czartoryski Museum, Cracow, III, ms 5555.

Alla fine del secolo, la disperazione riguardo alle possibilità di rigenerazione nazionale indusse molti rivoluzionari polacchi ad esaltare i più lontani movimenti di agitazione e resistenza nazionale (per esempio, gli Irlandesi contro gli Inglesi) e il nazionalismo non-rivoluzionario (i Giapponesi contro i russi): «Finimmo per innamorarci degli Indu, degli abitanti del Caucaso, degli Albanesi, dei Baschi...» ricorda Ignacy Daszynski, *Pamietniki,* 1957, vol. I, p. 23; e Borejsza, *Portrait,* cit., p. 157.

14 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth,* trad. ingl. Middlesex, England, 1970, pp. 74-118; (cd. orig. *Les damnées de la terre,* 1968[8]; trad. it. *I dannati della terra,* Torino, Einaudi, 1979[8]) D. Caute, *Fanon,* London, 1970, p. 85. Caute indica Sartre e Merleau-Ponty più che Sorel come fonte delle idee di Fanon sulla violenza: pp. 92-94.

15 Fanon, *op. cit.* (trad. ingl. p. 19).

16 G. De Zendegni, *Martì in New York,* in «Américas», gen. 1973, pp. 7-12. I suoi giornali erano destinati a paesi diversi da Cuba, e *La Edad de Oro* era indirizzata ai bambini, ancora non corrotti dal pregiudizio sociale.

# Indice dei nomi

Adams, John, 391
Afanas’ev, Alexander, 606
Alessandro I, zar, 43, 152, 168, 179, 203, 212
Alessandro II, zar, 489, 543, 546, 547, 589-592, 598, 599, 603, 613, 614, 621, 656, 705, 743, 744
Alessandro III, zar, 592, 616, 617, 619, 703, 744
Alfredo, re d’Inghilterra, 61
Alì, Mohammed, 333
Allemane, Jean, 454
Amyot, Jacques, 29
Angeloni, Luigi, 161, 162, 165, 242, 253-255, 259
Apollonio di Tiana, 146
Applegath, Joseph, 372, 474
Arago, Etienne, 353
Archimede, 325
Argiropulo, Pericles, 596
Artois, conte di, 47
Auber, Daniel-François, 239, 240
Axelrod, Pavel, 673
Aviraneta, Eugenio, 169
Azev, Jevno, 707, 712
Baader, Franz, von, 154
Babeuf, Francois Noël, (Gracco), 12, 16, 27, 42, 64, 86, 103-112, 117, 129, 130, 132, 135, 142, 166, 175, 176, 195, 229, 260, 261, 277, 349, 372, 377, 393, 412, 475, 626, 752
Babuškin, I, 708
Baker, Ray Stannard, 660

Bakunin, Michail, 6, 198, 242, 249, 250, 272, 311, 347, 348, 394, 453, 464, 465, 504-506, 511, 530-538, 540, 541, 597, 600, 602, 604, 607, 622-624, 626, 658, 675, 699, 700, 712, 745
Balabanov, Angelica, 648
Bälcescu, Nicolae, 250, 251
Ballanche, Pierre-Simon, 359
Barbés, Armand, 207, 269
Barlow, Joel, 63, 79, 101
Barmby, Goodwyn, 16, 73, 356, 381, 383-386, 388, 474, 486, 509
Barrault, Emile, 337, 734, 735
Barruel, abate, 88, 93, 121, 178, 199, 371
Barthel, Napoleon, 475
Batista, Fulgencio, 12, 21
Bauer, Bruno, 274
Bazard, Saint-Armand, 329
Bazin, Jacques Rigomer, 165, 331
Bebel, August, 570, 571, 573, 575, 675, 747
Becker, Johann-Philipp, 509, 569
Beethoven, Ludwig, van 235, 242
Belinskij, Vissarion, 394, 486, 490, 518
Bellini, Vincenzo, 240
Bem, Józef, 257
Benbow, William, 640
Benoit, Joseph, 374, 376
Bentham, Jeremy, 739
Béranger, Jean-Pierre, 243, 474, 492, 523
Berkman, Alexander, 656-658
Berlioz, Elector, 236, 242
Bernard, Martin, 269
Bernstein, Eduard, 571, 579, 580, 749
Berry, duca di, 238
Berton, generale, 208
Bervi, V.V., 608
Bianchi, Michele, 650, 651
Bianco, Carlo, conte di Saint-Jorioz, 254, 255, 261, 262

Bismarck, Otto, von, 359, 514, 521, 532, 537, 544, 548, 568-570, 572, 748
Blanc, Louis, 263, 356, 393, 480, 504
Blanqui, Adolphe, 266
Blanqui, Louis Auguste, 6, 28, 160, 192, 217, 230, 244, 266-272, 356, 375, 412, 418-423, 523, 530, 535, 605, 615, 616, 650, 693, 695
Blyden, Edward, 335
Boehme, Jacob, 734
Bogdanov, Peter A., 751
Bonneville, François, 62
Bonneville, Nicolas, 16, 41, 51-64, 68, 86, 87, 92, 104, 105, 109, 129, 145, 147, 149-151, 166, 245, 301, 389, 733
Bordiga, Amedeo, 651
Born, Stephen, 421, 487, 488
Borodin, Aleksandr, 589
Botev, Christo, 601
Boulanger, generale, 524, 547, 622
Brabante, duca e duchessa di, 240
Breznev, Leonid, 716
Briand, Aristide, 642
Briot, Jean-Pierre, 198
Brissot de Warville, Jacques Pierre, 63
Brousse, Paul, 642
Brûlart, Citoyenne (vedi anche Genlis tn.me de), 46
Brusnev, Mikhail, 683-685
Buber, Martin, 464
Bûchez, Philippe, 263, 329, 513
Buchner, Georg, 592
Bukharin, Nikolaj, 694
Buonarroti, Filippo, 27, 28, 111-136, 138, 142-145, 147, 155, 159, 161, 162, 164-167, 195, 198, 205, 207-210, 213, 215, 230, 232, 242, 252-254, 260-266, 268, 271, 272, 274, 277, 301, 304, 311, 314, 375, 376, 378, 382, 393, 409, 475, 754
Burke, Edmund, 85, 111, 733
Burtsev, Vladimir, 711, 712

Byron, George Gordon, 204
Cabanis, 322
Cabet, Etienne, 259, 263, 311, 327, 369, 373, 374, 379, 381-383, 386, 389, 390, 393, 407, 409, 412,501, 623
Čaikovskij, Nikolaj, 607, 608
Canning, George, 332
Carlo V, re di Spagna, 30
Carlo X, re di Francia, 211, 238, 303, 479
Carlyle, Thomas, 329
Carmichael, Stokeley, 335
Castlereagh, lord, 204
Castro, Fidel, 11, 12, 773
Caterina la Grande, zarina, 113, 170, 303
Cavour, Camillo Benso, conte di, 241, 359, 504, 507, 548
Cerclet, Antoine, 303
Cernomazov, Miron, 711
Cernysevskij, Nicolas, 360, 486, 492, 493, 588, 596-598, 600, 601, 604, 609, 619, 680, 743
Chappuis, Jean-Claude, 116
Chaumette, Pierre-Gaspard, (Anassagora), 8
Chauvin, Nicolas, 515
Chenavard, Paul, 358, 359
Chevalier, Michel, 328, 332, 333
Chiang, Kai-Shek, 771
Chopin, Friedrich, 236
Cieszkowski, August, 345-347, 394
Clemenceau, Georges, 525
Cloots, Anacharsis, 8, 10, 54, 55, 106, 109, 158
Cluseret, Gustave-Paul, 539-541
Comte, Auguste, 327, 328, 604
Conan Doyle, Arthur, 655
Condillac, Etienne Bonnot, de, 321
Condorcet, marchese di, 56, 63, 245, 323
Considérant, Victor, 392, 407
Constant, abate, 737
Corbon, Claude Anthime, 488
Corday, Charlotte, 63, 102

Corneille, 164
Costantino il Grande, 587
Coullery, Pierre, 509
Courbet, Gustave, 453
Cournand, abate, 104
Court de Gébelin, Antoine, 157, 158
Cousin, Victor, 205
Cowper, Edward, 372
Custine, Adam-Philippe, 266
Czynski, Jean, 386
Dalayrac, Nicolas, 91
Dana, Charles, 513
Danielson, Nikolaj, 524
Danilevskij, Nikolaj, 517
Dante, 94
Danton, Georges Jacques, 55, 65, 178
Darwin, Charles, 400
Daumier, Honoré, 482, 483, 492, 523
David, Jacques-Louis, 65, 68, 80, 102, 263
Debs, Eugene V., 662
Deflotte, Paul Louis, 419
Degaev, Sergej, 705
Delavigne, Casimir, 243
De Leon, Daniel, 662
Delescuzes, Charles, 530
Delhasse, Felix, 475
Dembowski, Edward, 348-350
Desmoulins, Camille, 42, 43, 48, 92, 94, 142
Dézamy, Theodore, 16, 375, 377-380, 382-384, 393, 404, 407, 409, 419
Didier, Paul, 170, 171, 195
Dietrich, Frédéric, 89-92
Disraeli, Benjamin, 514
Dmitriev-Mamonov, conte, 61
Dobroliubov, Nicholas, 486, 596, 619
Dodge, Mabel, 661
Dolivier, Pierre, 104

Dostoevskij, Feodor, 7, 160, 198, 238, 311, 517, 539, 603, 743
Douglass, Frederick, 276
Dubois, W.E.B., 335 Duchêne, George, 488, 489
Dühring, Eugen, 571, 572
Dumas, Alexandre, 482
Dumont, Etienne, 142
Dumouriez, Charles François, 46
Duplay, Simon, 195, 215
Dupont de l'Eure, 205
Dupuis, François, 326
Dutacq, 481, 482
Dzeržinskij, Feliks, 652, 714-716
Eckartshausen, Karl, 171
Eglantine, Fabre, d', 101
Eichtal, Gustave, d', 336, 337, 738
Eisenstein, Sergej, 526
Enfantin, Barthélémy Prosper, 329-331, 333, 336, 734
Engels, Friedrich, 237, 279, 396, 400-405, 407, 410, 412, 413, 417, 421, 450, 461, 475, 476, 504, 564, 567, 571-573, 575, 579, 605, 679, 693, 747
Enrico VIII, re d'Inghilterra, 385
Espoz y Mina, Francisco, 169
Evreinov, 68
Fabre d'Olivet, Antoine, 164
Fanon, Frantz, 335, 338, 772
Fauchet, Claude, 55, 68, 104, 109
Fazy, James, 16, 207, 297, 302-310, 522, 590
Fazy, Jean-Louis, 303
Federico il Grande, 31, 32, 196, 344
Federico Guglielmo IV, re di Prussia, 149, 271, 344
Fedoseev, Nikolaj, 675-677, 687
Ferdinando I, re di Napoli, 199
Ferdinando VII, re di Spagna, 155
Feuerbarch, Ludwig, 349, 388, 399, 400
Fichte, Johann, Gottlieb, 340, 349
Fieschi, Giuseppe, 259

Figner, Vera, 744, 745
Filippo d'Orléans (Philippe Egalité), 41-43, 45, 46, 49, 50, 58, 137, 336
Flaubert, Gustave, 541
Flocon, Ferdinand, 473
Folien, Adolf Ludwig, 484
Folien, Karl, 208-210, 484
Fouché, Joseph, 171
Fourier, Charles, 164, 311, 349, 381, 389, 735
Francesco I, re di Francia, 199
Francesco Ferdinando, arciduca d'Austria, 160, 253, 511, 713
Franco, Francisco, 625, 656
Franklin, Benjamin, 157, 158
Frey, L, 752
Frič, Josef, 504
Frick, Henry Clay, 656
Frost, Thomas, 385, 386
Gapon, padre, 708, 709
Garfield, James A., 656
Garibaldi, Anita, 234, 736, 737
Garibaldi, Giuseppe, 73, 233, 234, 256, 259, 309, 505-511, 540, 565, 655, 735, 736, 754
Gauguin, Paul, 737
Gay, Delphine, (Girardin), 736, 741
Gay, Jules, 382-384
Geršuni, Grigorj, 712, 771
Gigot, Philippe-Charles, 402
Gilbert, G.S., 542
Ginsburg, Sofia, 746
Giorgio III, re d'Inghilterra, 315
Giorgio IV, re d'Inghilterra, 483
Girardin, Emile, 473, 477, 481, 489, 515, 519, 524, 541, 641
Glinka, F.-N., 215
Godwin, William, 733
Goethe, Johann Wolfgang, von, 329

Gogol, Nikolaj, 546
Goldman, Emma, 625, 656, 657
Gompers, Samuel, 662
Gomulka, Vladislav, 755
Gordon, Abraham, 676
Gossec, François Joseph, 65, 66, 91
Götrek, Per, 327, 412
Gouges de, Olimpe, 102, 733
Gramsci, Antonio, 649-651
Gretry, André, 91, 235
Grün, Karl, 448, 449
Guesde, Jules, 454, 575, 577, 642
Guglielmo, re d'Olanda, 248
Guillotin, Joseph-Ignace, 67
Guizot, Françoise, 478
Gutemberg, Johann, 477
Gutzkow, Karl, 475, 592
Guzman, 63
Hall, Walter Phelps, 510
Hansard, Luke, 474
Hardy, Thomas, 640
Harney, George Julian, 276, 277, 279, 402, 417, 419, 486
Havas, Charles, 483
Haydn, Josef, 243
Haywood, William D., 659
Hearst, William Randolph, 525
Heath, Robert, 31
Hébert, Jacques-René, 52, 57, 65, 478
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 32, 164, 320, 339-345, 349, 395, 396, 399, 400, 457, 458, 463, 474, 519, 520
Heine, Heinrich, 329, 394
Heinzen, Karl, 658
Helfman, Gesja, 744
Helphand, Alexander, (Pariris), 701
Helvetius, Claud Adrien, 322
Helvétius, M me, 322. 733
Herder, Johann Gottfried, von, 93, 157

Herzen, Aleksandr, 217, 250, 276, 307, 339, 347, 394, 408, 464, 489-493, 504, 509, 516, 517, 594, 596, 597, 680, 743, 771
Hess, Moses, 380, 393, 394, 396, 398, 401, 446
Hetherington, Henry, 385, 474
Hill, Joe, 662, 663
Hinkel, 504
Hitler, Adolf, 387, 421, 544, 545, 622, 651, 714, 748
Ho Chi-Minh, 771
Hofer, Andreas, 484
Hugo, Victor, 92, 239, 241, 244, 490, 501, 523, 742
Hupay de Fuvea, Joseph-Alexandre-Victor, 113, 114, 385
Imbert, Jacques, 418
Isabella, regina, 506
Ivanov, Ivan Ivanovic, 603
James, Henry, 658
Janski, Bogdan, 331, 346
Jaurès, Jean, 577
Jeanron, Philippe-Auguste, 263
Jefferson, Thomas, 205, 300
Jogiches, Leo, (Tyska), 749
Johnson, Lyndon Baines, 352
Joly, Maurice, 522
Jones, Ernest, 402
Juarez, Benito, 643
Kalturin, Stepan, 704
Kamiénski, Henryk, 257-259, 350
Kant, Immanuel, 349, 457
Karageorge, 203
Karakozov, Dmitri, 598, 599
Katkov, Mikhail, 516-518, 603
Kats, Jacob, 165, 242, 276, 475
Kautsky, Karl, 571-575, 580, 675, 694
Kelsiev, Vasilj, 517
Kennedy, Edward, 270
Kennedy, John F., 352
Kerenskij, Alexander, 622, 702, 717
Kibalčic, Nikolaj, 613, 614, 687

Kinkel, Johann, 592
King, Martin Luther, 302
Kipling, Rudyard, 333
Klasson, R.E., 677, 684, 685
Knigge, Adolph, barone, 140, 166
Kolakowski, Leszek, 17
Konarski, Simon, 264-266
Kornilov, generale, 622, 702
Kosciuszko, ladeusz, 256, 389, 390
Kossuth, Laszlo, 486, 500
Kotzebue, August, von, 209, 218
Kraevskij, A.A., 518
Krasin, Leonid, 683-686, 690, 692, 693
Kravčinskij, Sergej, 621
Kroner, Arkadj, 676
Krenkova, Sofia, 746
Kriege, Hermann, 390, 446
Krnilov, 651
Krolikowski, Ludwik, 386
Kropotkin, Piotr, 465, 608, 609, 621-626, 656
Krupskaia, Nadežna, 652, 677, 683-685, 690, 753
Kruščev, 546
Krzižanovskij, Gleb, 685, 692, 770
Kudiakov, 606
Kurokin, V.S, 492
Kurpinski, Karol, 236, 243
Laclos de, Choderlos, 46
Lafargue, Paul, 536, 577
Lafayette, marchese di, 55, 63, 91, 196, 205, 211, 243, 245, 297-302, 304, 323, 390, 738, 740
Lafayette, George, 300 Lafitte, Jacques, 298
La Harpe, Jean-François, 216
Lahautière, Richard, 375
Lamarque, Maximilien, 244, 245, 301
Lamartine, Alphonse, 248, 353
Lamennais, Félicité, 171, 247, 271, 273, 274, 313, 379, 387, 392, 407, 412, 479, 483

Lapierre, M.lle, 50
Laponneraye, Albert, 374, 375-377
Lassalle, Ferdinand, 565-569, 677, 695
Lavrov, 604, 745 Le Bas, 100
Ledru-Rollin, Alexander, 359
Lelewel, Joachim, 248, 249, 265
Lemaitre, Frederick, 353, 354 Lenin, (Vladimir Ilich Ulianov), 5, 6, *8*, 9, 16, 27, 28, 135, 225, 311, 341, 391, 400, 418, 476, 492, 493, 526, 528, 534, 536, 539-541, 547, 563, 580, 582, 605, 616-618, 621, 639, 647, 648, 652, 662, 671, 672, 677-683, 685, 688-701, 708, 710, 711, 714-717, 731, 748, 749. 750. 751. 752. 753
Leopoldo I, re di Belgio, 246
Leroux, Jules, 481
Leroux, Pierre, 329, 393, 479-481
Libelt, Karol, 347, 348
Liebknecht, Karl, 752, 753
Liebknecht, Sophie, 754
Liebknecht, Wilhelm, 569-571, 573, 575, 580
Lincoln, Abramo, 55, 656
Lippmann, Walter, 661
Liszt, Franz, 236, 329
Little, Frank, 659
Lizogub, Dimitrj, 610, 620, 687
Locke, John, 321
Luchet, marchese di, 149
Ludwig, re di Baviera, 544
Luigi Filippo d'Orléans, re di Francia, 46, 242, 245, 246, 259, 263, 268, 298, 304, 354, 463, 473, 480, 483
Luigi XVI, re di Francia, 67, 212, 298
Luigi XVIII, re di Francia, 205, 482, 733
Lunačarskij, Anatoly, 701
Lutero, Martin, 32, 90, 344, 449, 477, 671
Luxemburg, Rosa, 674, 731, 748-755
Mačajski, Waclan, 674, 701
Magnitskij, Michail, 211
Maistre, Joseph, de, 169-171

Makno, Nestor, 626
Malčenko, A., 687, 690
Malcom X, 335
Malet, Claude-Françoise, 20, 135, 161
Malinovskij, Roman, 711
Malthus, Thomas, 372
Mannheim, Karl, 330
Mao Tze Tung, 767
Marat, Jean Paul, 46, 52, 63, 65, 72, 95, 478
Marcovič, Svetozar, 453
Maréchal, Sylvain, 6, 7, 64, 99, 103, 105, 109-111, 142, 150-152, 154, 158, 159, 170, 235, 640
Maria Antonietta, regina di Francia, 99, 102, 733
Marrast, Amand, 473
Martì, José, 12, 773
Martov, Juri, 676, 677, 681, 687, 689, 690
Marx, Karl, 5, 6, 8, 14, 15-17, 27, 32, 107, 163, 165, 230, 271, 279, 312, 320, 324, 341, 345, 356, 357, 369, 378, 380, 388, 390-392, 395-407, 409-423, 445-453, 455-459, 461-463, 465, 466, 475, 476, 487,488, 504,506, 509, 510, 512-515, 524, 528, 530-537, 541, 564-575, 600, 614, 645, 658, 662, 677, 679, 691, 693, 695, 700, 752
Masaniello, 31
Mauvillion, Jacques, 142
Mazzini, Giuseppe, 230, 232, 233, 247, 251, 252, 254, 255, 270, 271, 273, 304, 331, 371, 386, 461, 490, 500, 502, 503, 504, 506-508, 510, 511, 533, 597, 771
McKinley, William, 658
Mendeleev, Dimitri, 589
Men’ščikov, Leonid, 707
Mercier, Louis-Sébastien, 51, 57, 58, 64, 112, 166
Merežkovskij, Dimitri, 714
Merino, Jeronimo, 169
Mesmer, Franz Anton, 207

Metternich, Fürst, Clemens, von, 111, 168, 197, 238, 305, 328, 355
Meyerbeer, Giacomo, 240, 242
Michel, Louise, 741, 742
Michelangelo, 131
Michele, granduca, 216, 699
Michelet, Jules, 246-252, 490
Mickiewicz, Adam, 153, 196, 230, 232, 247, 248, 346
Mieroslawski, Ludwik, 257, 259
Mikhailov, Mikhail, 492, 594, 595, 743, 744
Mikhajlovskij, Nikolaj, 453, 465, 486, 604, 680, 681
Mill, John Stuart, 329, 331, 372, 485
Millerand, Alexandre, 577, 579
Minor, (Nevada Jane), 659
Mirabeau, conte di, 32, 33, 50, 55, 62, 65, 113, 142, 143, 148, 170, 298, 358
Moll, Joseph, 274, 402, 403
Molleschott, 592
Moltke, 540
Monroe, James, 210, 254
Montaigne, Michel, 477
Montgolfier, Joseph, 48
More, Thomas, 754
Moreau, César, 736
Moreau de Saint Mery, M-L-E, 157
Morelly, 131
Morozov, Nikolaj, 615, 616
Most, Joahann, 657, 658
Mozart, Wolfgang Amadeus, 8
Mudie, George, 474
Murat, Joachim, 198, 212
Muravev, 517
Mussolini, Benito, 201, 262, 421, 639, 647-649, 651, 652, 714
Mussorgskij, Modest, 543-547, 606, 608, 744
Napoleone I, 7, 40, 43, 49, 57, 69, 88, 107, 111, 129, 130, 133, 135, 136, 146, 148, 152, 162-164, 166-171, 196, 198, 204,

205, 208, 212, 214, 216, 229, 237, 252, 259, 298, 302, 308, 315, 322-325, 328, 329, 331, 332, 334, 338, 339, 341, 358, 359, 370, 389, 478, 483, 515, 519, 520, 522, 702, 733, 735, 772
Napoleone II, 734
Napoleone III, 238, 259, 260, 336-338, 358, 359, 422, 450, 451, 463, 489, 500, 503, 504, 514, 515, 519-524, 526, 527, 532, 534, 540, 548, 563, 567, 641, 695, 704
Natanson, Mark, 607
Nečaev, Sergeij, 97, 506, 517, 593, 599-603, 605-607, 611, 615, 686, 709
Necker, Jacques, 42, 45, 55
Nesselrode, Karl Robert, conte, 499
Newton, Isacc, 39, 147, 148, 325
Niboyet, Eugénie, 736
Nicola I, zar, 246, 248, 251, 344, 587, 682, 743
Nicola II, zar, 587, 702
Nightingale, Florence, 515
Nobel, Alfred, 588, 613
Nodier, Charles, 16, 92, 93, 159, 160, 163, 165, 166, 195, 239, 359
Nothjung, Peter, 421
Nourrit, Adolphe, 242, 243, 353
Novikov, Nicholas, 152
Obrenovic, Michele, 601
O'Brien, Bronterre, 276, 383
Offenbach, Jacques, 542
Ogarev, Nikolaj, 217, 345, 347, 490, 596
Orsini, Felice, 260, 503
Ošanina, Maria, 744
Osinskij, Valerian, 610, 611, 613, 620
Oswald, John, 59, 95
Oudet, colonnello, 161
Owen, Robert, 193, 207, 311, 356, 372, 381, 382, 383, 389, 736, 739
Padmore, 335
Paepe, César de, 453

Paine, Thomas, 62, 63, 85, 86, 142, 150, 151, 739
Palackÿ, František, 249
Palm d'Aelders, Etta, 62, 100, 733, 753
Palmerston, Henry John Temple, visconte, 352
Paoli, Pasquale, 133
Parvus, 701
Pasternak, Boris, 705
Pavlov, P.V., 594, 595
Pelloutier, Fernand, 643, 644
Penn, William, 156
Pepe, Guglielmo, 739
Perovskaja, Sofia, 744, 745
Pestel', Paul, 213, 214
Petofi, Séndor, 230, 248
Phiquepal d'Arusmont, Guillame Svlvain Casimir, 739
Piasecki, 196
Pillot, Jean-Jacques, 375, 380, 384
Pilsudski, Józef, 652, 714
Pinkerton, Allan, 655
Pisacane, Carlo, 15, 256, 507, 508, 655
Pisarev, Dimitry, 486, 604
Pisemskij, A.F., 517
Pitagora, 8, 150-152, 156, 158, 165, 199, 215, 216, 224, 226, 376, 456
Pi y Margal, Francisco, 453
Platone, 113, 130, 152
Plekhanov, Georgi, 454, 575, 609, 673, 678-680, 690
Pleve, V.K., 704, 712
Pleyel, Ignace, 90, 91
Popp, Adelheid, 748
Porter, Katherine Anne, 625
Potresov, Alexander, 689, 690
Potter, Louis, de, 262, 475
Pottier, Eugene, 243, 338, 539, 547
Pouget, Emile, 644
Prati, Gioacchino, 144, 145, 207-210
Proudhon, Pierre-Joseph, 5, 15, 116, 349, 396, 402, 403,

423, 445, 447-466, 474, 487-491, 530, 535, 541, 575, 623, 626, 641, 644, 645, 675
Proli, 63
Pryzov, Ivan, 606
Pugačev, Emelian, 170
Pulitzer, Joseph, 525
Pushkin, Alexander, 153, 490, 546
Rabelais, Françoise, 477
Racine, Jean, 164
Radčenko, Ivan, 690
Radčenko, Stepan, 16, 685-688, 690-693
Radek, Karl, (pseudonimo di Sobelsohn, Karl), 701, 715
Radiščev, Alexander, 117
Ralli, Zemfiry, 600, 601
Rasputin, Grigori, 14, 699
Razin, Stenka, 602, 607, 680
Reed, John, 661
Remington, Frederick, 525
Rémusat, Charles, 298
Repin, 606, 608
Restif de la Bretonne, Nicolas 9, 57, 103, 111-1 17, 166, 474, 733, 752
Rev, Joseph, 138, 204, 205, 207, 208, 215
Reybaud, Louis, 328
Richelieu, Armand Jean du Plessis, cardinale di, 41
Rikov, Alexis, 71 1
Robespierre, Augustine, 133
Robespierre, Maximilien, 30, 40, 55, 57, 63, 64, 71, 72. 89, 95, 100, 102, 103, 105 107, 100, 111, 129 168, 171, 263, 264,349, 376, 377, 715
Rochefort de, Henri, 523, 524, 742
Rocker, Rudolph, 656, 657
Rodrigues, Olinde, 329, 337
Rogozinnikova, Evstaliia, 746
Roland de, M.me, 102
Romanenco, Gerasim, 616, 617, 620
Roosvelt, Franklin Delano, 210

Rossini, Gioacchino, 238, 473
Rouget de Lisle, Claude-Joseph, 8, 90-92, 242
Rousseau, Jean-Jacques, 9, 39, 50, 58, 68, 72, 109, 112, 113, 131, 143, 158, 245, 303, 311, 372, 411, 461, 732
Rüge, Arnold, 380, 394-396, 398
Runeberg, Johann, 251
Russell, William, 515
Rutenberg, P., 709
Rutledge, James, 103, 104
Sacco, Nicola, 625, 662
Sachs, Hans, 544, 545
Sade, marchese di, 46
Saint-Just de, Louis-Antoine, 42, 55, 89, 94-100, 102, 103, 106, 108, 109, 111, 235, 308, 614
Saint-Martin, Louis-Claude, de, 151
Saint-Simon, Henri, de, 164, 306, 320-329, 332, 338, 339, 343, 349, 519, 520, 604
Salfi, Francesco, 161, 165
Saltjkov, 743 Salvi, Lorenzo, 234
Sand, Karl, 218, 484
Sand, George, 393, 407, 480, 490, 541, 623, 736, 737, 741-743, 754
Sant'Agostino, 29
Savinkov, Boris, 714
Savonarola, Girolamo, 466
Say, Jean-Baptiste, 266
Schapper, Karl, 273, 274, 388, 402, 403, 474
Schelling, Friedrich, 92, 349
Schiller, Friedrich, 92, 237, 242
Schleiermacher, Friedrich, 340
Schmidt, 92
Schneider, Eulogius, 92, 93, 95, 100, 614
Schopenauer, 344
Schumann, Robert, 236
Schurz, Karl, 592
Schuster, Theodore, 272, 273
Schweitzer, Johann Baptist, von, 569

Séchelles, Hérault, de, 65
Sedaine, Michel, 235
Seiler, Sebastian, 476
Selgunov, Nikolaj, 594, 604, 676, 684, 744
Semevskij, Vasilj, 618 Serov, 543
Shakespeare, William, 542
Shaw, George Bernard, 638, 639
Shelley, Mary, 739
Shelley, Percy Bysshe, 204, 733
Sheridan, Philip, 540
Shevcenko, Taras, 251
Sierakowski, Zygmunt, 359, 360
Sieyès, abate, 51, 85
Sismondi, Jean, 411, 412
Smith, Adam, 463
Solovev, Alexander, 614
Sorel, Albert, 645
Sorel, George, 262, 644-650
Soto, Antonio, 625
Spengler, Oswald, 638
Spešnev, Nikolaj, 380
Staël de, M.me, 93, 163, 330, 733
Stalin, (Josef Vissarionovič Džugašvili), 16, 544, 711, 715, 716, 767
Stamm, Sarah, 100
Stasov, Vladimir, 546
Stein von, Lorenz, 401, 413
Sternberg, Lev, 617, 620
Stolipin, Peter, 713
Strauss, Johann jr., 542
Strelnikov, generale, 704, 705
Struve, Piotr, 678-681, 689
Sudeikin, Grigorj, 704
Sullivan, William, 542
Sun-Yat Sen, 771
Suvorin, A.S., 518
Talma, François Joseph, 43, 68, 69

Tedesco, Victor, 402, 412, 413
Teste, Jean-Baptiste, 262
Thierry, Augustin, 325
Thiers, Alphonse, 527, 533, 534
Thoré, Théophile, 373, 486
Tkacëv, Piotr, 28, 492, 600, 601, 604, 605, 615, 616
Tocqueville, Alexis, de, 304
Togliatti, Palmiro, 649, 651
Tolain, Henri-Louis, 452
Tolstoj, Lev, 464, 614, 622-625
Tommaso, D'Aquino, 342, 466
Tone, Wolfe, 739
Tracy, Destutt, de, 321-323, 326
Trentowski, B.F,, 346, 347
Trepov, Fedor, 611
Trevelyan, George, 510
Tristan, Flora, 15, 398, 737, 738 741 753
Trockij, Leon, 422, 694, 701, 710, 716
Turgenev, fratelli, 212
Turgenev, Ivan, 589 Turgot, A.R.J, 323
Turski, Gaspar, 616
Uljanov, Aleksandr, 618-620, 680
Urbain, Thomas, (Ismaele), 15, 335-338, 754, 772
Vaillant, Edouard, 535, 577
Vanzetti, Bartolomeo, 625, 662
Varlet, Jean-François, 57, 63, 71, 77
Vauban, Sebastian, 89
Velestinlis, Rhigas, 203, 220
Verdi, Giuseppe, 240, 241, 509, 541-543
Vetrova, Maria, 746
Vinçard, Jules, 484, 513
Vittorio Emanuele, re d'Italia, 240, 505, 508
Voilquin, Suzanne, 335, 735, 743
Voltaire, François Marie Arouet, de, 72
Voyer d'Argenson, visconte di, 205, 211, 247, 263, 264, 393
Wagner Richard, 237, 242, 543-546
Walter, John, 545

Warren, Josiah, 481, 739
Washington, George, 349
Weber, Alexandra, 745
Weber, Carl Maria, von, 237
Weber, Max, 312
Weishaupt, Adam, (Spartaco), 139-143, 145, 146, 149, 150, 161, 166, 167, 752
Weitling, Wilhelm, 273-278, 385, 387-390, 392, 397, 402, 403, 409, 418, 421, 445-447, 487, 506
Wellington, duca di, 169
Westphalen, Edgard, von, 476
Weydemeyer, Joseph, 422, 512
Willard, Emma, 740
Williams, Ben, 660
Willich, August, 419-421
Wolff, Bernard, 484
Wolff, Wilhelm, 412
Wollstonecraft, Mary, 733
Wright, Frances, (Fanny), 738-740, 753
Ypsilanti, Alexander, 203
Zaičnevskij, Piotr, 491, 596-598, 600
Zasulič, Vera, 611, 744, 751
Zeliabov, Andrej, 613, 614, 620, 687
Zetkin, Clara, 748, 752
Žitomirskij, David, 711
Zubatov, Sergej, 707-709